اصول الفقه
و فروع الاصول

میکروفیلم تهیه شد
۱۷ /۱۲/ ۱۳۸۳
آستان قدس

کتابخانه آستانقدس
اسم کتاب قوانین ج ۱ عربی
مصنف محقق (میرزا ابوالقاسم) قمی
مؤلف
خطی نسخ ۲۰ سطری
چاپی
سال [redacted] تحریر ۱۲۵۶ ق عدد اوراق ۱۶۲
جزء کتب اصول شماره خصوصی
شماره عمومی ۱۴۱۴۲ شماره قبض
واقف علارضا عرب تاریخ وقف ۶/۴/۱۶
طول ۲۶,۵ سم عرض ۱۵ سم شماره صفحات

۱۶۷

قوله وان كان اطلاق العبارة آه يعني ان اطلاق العبارة يدل على انه يطهر بزوال التغير بشرط
ان يكون جاريا او لاقى كرا مطلقا اعم من ان يكون زواله قبل الملاقات او معها او بعدها و
ليس كذلك اذ من صوره ما يكون زواله بعد الملاقات بان يتغير بعض الكر ايض ثم يزول التغير
بالاختلاط بالاجزاء الباقية او بنفسه او بسبب من خارج كتصفيق الرياح مثلا وظ انه لا يطهر
في هذه الصورة لخروج المطهر بتغير بعضه عن المطهرية فلا بد ان يشترط ملاقاته للكر بعد الزوال
او معه ولا يخفى ان في صورة المعية ايض يمكن ان تتغير بعض الكر ايضا بعد فانه يزول عنه التغير
بالملاقات فان تغير بعض الكر بها وح ايض لا يطهر الماء فالظ ان يشترط في الملاقات عدم تغير
الكر وح يكفي زوال التغير عنده مع الملاقات وان كان زواله بعد الملاقات فافهم
وكذا الجاري على القول آه وهو قول العلامة من اعتبار الكرية فيه في عدم نجاسته بالملاقات فانه
اذا تغير ما هو اقل من الكر منه لم يطهر الا بملاقاته للكر ولا يطهر بزواله بنفسه وان كان باتصاله با
المادة وفيضان الماء منها عليه اذا كان الفايض اقل من الكر واما اذا كان الماء المتغير من الجاري
بقدر الكر او اكثر فهل يطهر بزوال تغيره بفيضان الماء الغير المتغير من المادة وان لم يكن بقدر
الكر ولا بد من فيضان ما يكون بقدر الكر وملاقاته كالكر من خارج وجهان ولعل الثاني انسب بمذهبه
لانه اذا لم يكتف بالاتصال بالمادة والفيضان منها عليه اذا كان الفايض اقل من الكر في عدم تنجسه
فلو لم يكتف بذلك في تطهيره فهو اولى ويحتمل الاول بناء على ان بلوغه الكرية يدل على قوة مادته فيمكن
ان يكتفى بالاتصال بها بخلاف ما اذا لم يبلغ الكر فانه يدل على ضعف المادة فيحتمل ان يكون عدم الا
كتفاء بالاتصال فيه لذلك ولا يخفى ما في الحكم بكل منهما ظاهرا هنا واما على مذهب المص فحكم الجاري مع
عدم دوام النبع ايض حكم غيره في انه يعتبر الملاقات بالكر في زوال التغير واما مع دوام النبع فيكفي فيه
فيكفي فيه زوال التغير مطلقا فافهم

لصيرورتهما بالملاقات ماء واحدا فلا بد من اتحاد حكمهما فاما
ان يحكم بنجاسة الطاهر وهو بط للاتفاق على عدم نجاسة الكر بملاقاة النجاسة او بطهارة النجس وهو
المط وفيه انه ان اراد بصيرورتهما ماء واحدا انهما يصيران بالملاقات متصلا واحدا فلكن لا يلزم من
ذلك اتحاد حكمهما اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتصل الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر او
الجاري الغير المتغير فلم لا يجوز ان يكون هنا ايض كذلك وان اريد انهما يصيران ماء واحدا لا
يمتاز احدهما عن الآخر فيجب اتحاد حكمهما ففيه ان بمجرد الملاقات لا يصيران كذلك ما لم يتحقق بينهما
الامتزاج التام وما ذكروه من الدفعة يستلزم حصوله فلعلهم اعتبروها لذلك نعم يرد انه اذا كان
نظرهم الى ذلك فلا ينبغي اعتبار الدفعة البتة اذ يمكن حصول الامتزاج بدونها بل ينبغي اعتبار الامتزاج
سواء حصل بالدفعة او بغيرها وكيفما كان فالاكتفاء بمطلق الملاقات على ما رجحه الشارح ايض فيه ما
فيه واعلم انه لا دليل على من النصوص على اعتبار طريق تطهير الماء النجس سواء ما ورد في خصوص
بعض الموارد بل في بعض الاخبار ان الماء يطهر ولا يطهر وظاهره عدم امكان تطهير الماء وان امكن
حمله على انه لا يطهر غيره والعمومات الدالة على مطهرية الماء لا تدل الا على مطهريته في الجملة لا لكل شيء كيف

نعم يمكن فرضه ايضا لعدم التطهير بزوال التغير بعد الملاقات وان لم يتغير الكر بان يفرض ان الماء المتغير لاقى الكر بان دخل بين اجزائه وفصل بعضها عن بعض بحيث لا يبقى اتصال بينهما اصلا ثم زال التغير بعد ذلك ... مع سبق الملاقات ... النغير بعد ذلك قبل الملاقات ... يرد على الوجهين ... ملاقاته كرا طاهرا بعد زوال التغير او معه ... اول الملاقات ... ففيضان الملاقات ... زالت التغير بعد الملاقات ... انقطاع جريانه ايض مع انه لا يحكم بذلك ... جاريا وملاقيا للكر كما هو ظاهر العبارة ... زوال التغير ... انقطاع اتصاله ...

انفق على هذا فلا بد في الحكم بتطهيره من طريق قاطع يقطع ما ثبت من نجاسة الاجزاء المتبقية لك
وليس ذلك الا ما ثبت بالاجماع طهارته بهما في القاء الكر عليه دفعة كما ادعوه او الممازجة التامة ان
فيه ايضا واما بدون ذلك فالحكم لا يخلو عن اشكال فتم لتعذر الحقيقة آه كما اذا ابطل كل منهما بدليل
على حدة والا فالثاني جار فيهما او المراد انه لو لم يمتنع الحقيقة لكان اعتبارها وجه كما قيل انه اذا لم يعتبر الدفعة
فوصول اول جزء الى النجس يقتضي تنجسه وبنقصان الباقي عن الكر فلا يطهر وظ انه هذا التوهم انما
يندفع باعتبار الدفعة الحقيقية او مع الدفعة العرفية هذا الوجه باق بحاله ولما امتنع الحقيقية ظهر سقوط
هذا الوجه ولم يرد نص على اعتبار الدفعة حتى يحمل بعد امتناع الحقيقة على العرفية فلا وجه لاعتبارها اصلا
وفيه انه وان لم يكن لنا نص على اعتبار الدفعة بكون ماخذ الحكم به لكن تحقق الاجماع على التطهير بالقاه
دفعة كما ادعوه وعدم تحققه في مطلق الملاقاة يكفي لنا في الحكم باعتبارها غاية الامر انه لما ظهر لنا امتناع
الحقيقة فيحمل على العرفية فافهم وكذا لا يعتبر كونه لا يخفى ان في صورة القاء الكر عليه دفعة يتحقق الممازجة
فالخلاف في اشتراط الممازجة وعدمه انما هو فيما يلقى عليه دفعة وهو ظ لان ممازجة آه لا يتفق بل لا
يمكن لاستحالة التداخل الا ان يعتبر الاجزاء العرفية وح فدعوى عدم الاتفاق فيه ممنوعة وكذا لا يلزم
التحكم فينبغي النظر في دليلهم على اعتبار الممازجة ويمكن ان يكون نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول الاتحاد
بدونها وح يندفع ما يقال ايضا انه اذا اكتفي بملاقاة بعضها فلم يكن المطهر البعض لا من وصول الماء
اليه بل بمجرد اتصاله بما وصل الى الماء فلا يخفى ان يكفي مجرد اتصاله بالكثير ايضا هذا المعنى حاصل لان
بعضه متصل بالكثير والبعض الآخر متصل بذلك البعض فيجب ان يكون كافيا في التطهير ووجه الدفع انه لا
يلزم من الحكم بالتطهير مع الممازجة العرفية الحكم به بدونها ايضا وان اشتركا في كون طهارة البعض بمجرد الا
الاتصال لوجود الفارق بينهما وهو حصول الاتحاد الذي هو مناط الحكم بالتطهير في الاول دون الثاني
على انه يمكن ان يكون لهم مستند على اعتبار الممازجة العرفية لامتناع الحقيقة كالاجماع وح لا يتأتى الالزام عليهم
بهذا الوجه اذ لعل الشارع جعل مناط التطهير الاتصال بالكثير او بما وصل اليه مع الممازجة العرفية لا مطلقا واما
نحن فيكفي لنا على اعتبارها ذهاب جمع من الاصحاب الى اعتبارها وعدم دليل لنا على التطهير بدونها فتم
بل يعتبر الدفعة آه اي لم يكتف بالاطلاق في باقي كتبه بل اعتبر في كل منهما شيئا مما ذكره الا انه اعتبر في كل منها
جميع ما ذكره فانه في الذكرى لم يعتبر الدفعة بل اكتفى بالقاء كر عليه متصل نعم في الدروس حيث اعتبر القاء الكر عليه
كذلك يستلزم الممازجة وعلو المطهر فافهم الا مع عدم آه اشار الى ان الحكم بطهارة النجس بمجرد الملاقاة فليس الا
باعتبار اتحاده مع الكر الطاهر عرفا لعدم ورود نص في هذا الباب فلو قيل بحصول الاتحاد بدون الدفعة او
الممازجة فلا كلام في عدم اعتبارها ولو قيل بعدم حصوله الا بعد امتزاج بينهما فلا بد من الامتزاج الموجب لذلك
وكذا في الدفعة اذا قيل انه مع التدريج اذا طال زمانه نحو لا يحكم في العرف ببقاء الكر واتحاده مع النجس بل
يحكم باستهلاكه واضمحلاله فيجب الحكم باشتراط قدر من الدفعة لا يحكم معها بذلك وان حكم بذلك مع اتصال
الملاقاة وعدم انقطاعها وان طال زمانها فلا وجه لاعتبار الدفعة فافهم ثم لا يخفى انه اذا كان مناط
التطهير على ما استفيد من كلامه هو صدق الاتحاد وعدمه وظ ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلو المطهر او النجس

فالحكم بطهره واعتبار علو المطهر او المساواة لاوجه عن متى ادعى علو المطهر ان صدق الاتحاد فليصدق مع علو النجس ايضا
وان لم يصدق فلا يكفي علو المطهر فكانه لم يوجه الاتحاد كافيا بل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من قبيل ورود النجاسة
على الماء لضعف المطهر ح والحق ان الاتحاد عرفا ليس متحققا الا مع الامتزاج التام فالحكم بالتطهير بدونه مشكل
ومع حصوله فلا فرق بين ان يتساوى سطحاهما او لا نعم وقع الامتزاج بينهما او كان احدهما فوق الآخر ففتح
بينهما طريق فدخل من كل منهما في الآخر ووقع بينهما الامتزاج التام واما اذا لم يقع بينهما الامتزاج كذلك بل مجرد
الاتصال فالحكم بالتطهير مشكل سواء تساوى سطحاهما او كان احدهما اعلى خصوصا اذا كان الاعلى هو النجس
نعم اذا صب عليه الماء من المطهر بقدر الكر بقوة وفوران يمنع الماء النجس عن تقطيع بعض اجزائه عن الباقي بالكلية
فالظ انه يكفي في التطهير وان كان المطهر اعلى او ينبع من تحت النجس اي الحكم بنجاسة الماء الوارد لا بد له من دليل
ولا دليل لنا هنا على النجاسة مع اتصاله بالباقي وعدم انقطاعه واذا لم يحكم بنجاسته الى ان يبلغ الكر فيطهر ملتحق
لحصول الاتحاد بينهما وبهذا يمكن ان يتمسك لمن لم يشترط الدفعة في القاء الكر واكتفى بالاتصال على ما نقلنا من الذكرى
لكن كان ينبغي عليه ان يشترط فيه ما ذكرنا فتم وما عدا الكر آه اعم من الجاري والبئر كما هو مصطلح الفقهاء في
القليل فلا يرد ان هذا الاطلاق انما يصح على مذهب العلامة المشهور كما هو مختار المص فافهم وهو مجمع آه تذكير الضمير
مع تانيث البئر كما يرشد اليه قوله مسماها باعتبار التاويل بالمذكور او باعتبار تذكير الخبر ولا يخرج عن اه لا يبقى
لما جعل المناط اطلاق البئر عرفا فاي حاجة الى قوله مجمع ماء نابع آه ادرجها يكون للتوضيح وبيان ان ما يطلق
عليه البئر عرفا اي جنس هو وايضا كانه لا يجعل المناط الاطلاق في العرف مطلقا بل بعد تحقق الصفة المذكورة لاطلاق
البئر عرفا على الحاد القناة مع انها ليست البئر التي الكلام فيها ههنا فلا بد مما ذكره او لا لاخراجها واما عدم
الاكتفاء به واشتراط عدم الخروج عن مسماها عرفا فكانه لاخراج ما لو نبع في بعض الايام في وقت بحيث لا يطلق
عليه البئر في ذلك الوقت مع علم التعدي غالبا وانما لم يشترط عدم التعدي ح حتى يستغنى عن القيد الاخير ليدخل
تلك البئر في حال عدم التعدي واطلاق البئر عليها وايضا ربما لا يخرجها التعدي في بعض الاوقات قليلا عن اسم البئر
حكما ويمكنا ايضا ان يكون الاشتراط المذكور لاخراج بعض المياه النابعة التي لا تتعدى غالبا ولا يطلق عليه اسم البئر
عرفا باعتبار تهيئه من وجه الارض فلذلك سواء لم يتعد اصلا او تعدى في بعض الاوقات وح فالمراد بعدم الخروج
عن مسماها هو الدخول فيه ومنه يظهر وجه اخر لعدم الاكتفاء باشتراط عدم التعدي آه فافهم هذا ويبقى الاشكال
فيما يطلق عليه البئر وكان متعديا غالبا ومنع الاطلاق مشكل لا سيما حال عدم التعدي الا ان يقال العبرة بعرف
زمان النبي ص واطلاق البئر على مثل ذلك في زمانه ص معلوم فالاصل عدم دخوله في البئر بخلاف ما لم يتعد غالبا
ومنع الاطلاق حينئذ مشكل عن ملما ولم يخرج عن مسماها عرفا فان اطلاق البئر عليه في عرفهم معلوم ولعل المنع مجالا
اذا لم يتعد غالبا ويطلق عليه اسم البئر في حال تعديه فان اطلاق البئر عليه في هذا الحال في عرفهم غير معلوم
الا ان يمنع تحقق مثل ذلك الفرض وحاصل اضمحلاله ح ما ذكرنا ثانيا في وجه عدم اشتراط عدم التعدي ح والامر فيه هين
فتم وكذا يطهر بملاقاة الجاري من حيث اعتبار امتزاج على راي آه وعدمه على ما ذكرنا مساويا له آه
فلا يطهر اذا كان النجس عاليا عليه كما ذكره سابقا في غير الجاري والظ على ما ذكرنا من اعتبار الامتزاج عدم الفرق
بين ما اذا كان الجاري مساويا او اعلى او ينبع من تحت وبين المطهر بحيث يقع الامتياز بينهما عرفا اذا الجاري كالمتنجس

بالملاقاة فاذا رفع الامتياز بينهما فيكون حكم الكل واحدا على قياس ما ذكرنا سابقا ولا يشترط كون ما يخالطه من الجاري بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكرية في الجاري بخلاف ذلك فيما سبق كما اشرنا اليه فتدبر ويطهر البئر أي من نجاسته بالملاقاة مطهر غيره متمازجا بقرينة ان الكلام ههنا كان في نجاسة القليل اولا ثم نص على بيان مطهر البئر واما نجاسته بالتغير فسيجيء حكمه على حدة وسبق ايضا فضم قوله مطلقا بنزح الدلو ان كان جاريا او لا فحكمه وعلى هذا فلا يرد ان زوال التغير ولو بنفسه مطهر في الجاري وليس بمطهر في البئر على القول بنجاسته فلا يصح ما ذكره كليا ثم هذا الحكم قد ذكره جماعة منهم المص في البيان وظ كلام المعتبر انحصار طريق تطهيره في النزح وقال المص في الذكرى امتزاجه بالجاري مطهر وكذا بالكثير اما لو ورد من فوق عليها فلا لعدم الاتحاد في المسمى ومثله في الدروس وعموم الابل بمنزلة الانسان قال في النهاية البعير يطلق على الذكر والانثى من الابل وظاهره كما ذكره الشهيد عدم تخصيصه لكن قال في الصحاح البعير من الابل بمنزلة الانسان من الناس يقال للجمل بعير وللناقة بعير وانما يقال بعير اذا جذع وقال في القاموس البعير الجمل البازل او الجذع وقد يكون للانثى وانتجر بان مع وجود هذا الاختلاف بينهم في تفسيره جزم الشهيد بما فسره مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما علم دخوله تحته او كان العمل بما ذكره من التعميم احوط ولا ولى الطلاق آه اشارة الى ما يقال انه في العرف لا يطلق على ذكر البقر بل على الكبير منه وقد ايد ذلك بقول بعض اهل اللغة ظاهر التخصيص ايضا الثور الذكر من البقر لانه يثير الارض ولعل الشارح ههنا وكذا في البعير رجح المعنى العرفي حيث ثبت عنده ان البعير في العرف عام والثور مخصوص هذا في البعير وان كان لا يخ عن وجه حيث ان المعنى العرفي مطابق لما ذكره بعض اهل اللغة والتخصيصات التي ذكرها بعضهم لم يثبت والاصل عدمها واما في الثور فلا لان ذلك المعروف بين اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى العرف مشكل جدا اذ العبرة بعرفهم عليهم السلام والتمسك باصالة عدم التغيير معارض باصالة عدم التغير في عرفهم عليهم السلام عن معناه اللغوي وكانه اقوى عند الاعتبار وما ذكره من وجه التسمية لا يصلح شاهدا على اختصاصه بالكبير لغة اذ يكفي في وجه التسمية تحقق المعنى فيه في الجملة فتم وهو بعيد آه اذ لو سلم نجاسة العصير فلا دليل على الحاقه بالفقاع في هذا الحكم نعم لا بد من ايجاب الجميع فيه على القول بالنجاسة باعتبار انه مما لا نص فيه لو قيل بوجوب الجميع فيه وليس الكلام فيه بل في عده في جملة المنصوص بالخصوص باعتبار الحاقه بالفقاع الملحق بالخمر باعتبار اطلاق الخمر عليه في الاخبار فتدبر والمنع فيه ذلك آه وقيل انه مما لا نص فيه لعدم ورود نص فيه ويحتمل الاكتفاء فيه بسبع دلاء لورودها في الاخبار لدخول الجنب اما لوقوعه او نزوله او اغتساله ثم ان الغالب عدم خلو بدنه عنه ويحتمل على هذا اختصاص الحكم بمني الانسان وما عداه مما لا نص فيه والله تعالى يعلم وايجاب الجميع آه لما لا نص فيه يشملها الا انه ينافي كونه الى حد ما لا نص فيه باعتبار ما ذكرنا من الاحتمال في الحاشية السابقة لكن في ادخال مطلق دم الحدث ايضا مما لا نص فيه تامل فان قطرات الدم في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسال ابا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة او نحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع عليه السلام في كتابي بخطه ينزح منها دلاء باطلاقها يشمل دم الحدث ايضا بل يمكن بهذا نفي القول بالجميع في كثيره ايضا لعدم القول بالفصل الا انه ينافي في شمول مثل هذه الاطلاقات للدماء

والبئر بالملاقاة ومخرج عن الطهارة [illegible]

العين

العين الشايعة المتعارفة لكن منصوصيته الماء ايضا بالوجه الذي ذكرته ليست باقوى من هذا فتم والمنصوص منها آه اشارة الى ما رواه الشيخ في التهذيب عن عمرو بن سعيد بن هلال قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال كل ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كر من ماء وروى الشيخ فيه رواية ثانية ايضا وفي بعض نسخها ح اضافة البغل ايضا ونقلها المحقق ايضا في المعتبر باضافة البغل وفيه مع ضعف السند مخالفته لعمل الاصحاب في السنور والشاة والجمل مع ما في البغل من الشك فتم فيلحق الدابة آه بما لا نص فيه او لحق قد ورد في الدابة صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله عليه السلام في البئر يقع فيها الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب وتوضأ ومثلها رواية ابي العباس الفضل البقباق عن ابي عبد الله عليه السلام ولا ريب في دخول الفرس في الدابة ويمكن ادخال البقرة ايضا فيها بل الحمار والبغل ايضا بل دخولها فيها اظهر من دخول البقرة اذا كان بمعنى ما يركب على ما في الصحاح ويمكن الحاق البقرة بالثور في وجوب نزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام على ما في التهذيب قال وان مات فيها ثور ونحوه او صب فيها خمر ينزح الماء كله لدخولها في نحوه بل يمكن ادخال الحمار والبغل بل الفرس ايضا فيه ولا يخفى ما بين الاحتمالين من البون وهذا وامثاله قرينة الاستحباب والله يعلم لكن لا يبعد الاستحباب في الاولى وهو ما يورث الشك فيه وفي صحيحة محمد بن مسلم ينزح عشرين للميتة ان كان لها ريح فيدعونه يكون العشرون بطريق اولى وفي رواية زرارة ايضا نزح عشرين للميتة بعمومها فيمكن ادخال الدابة والبقرة بل الحمار والبغل ايضا فيها وبالجملة مع وجود هذه الروايات الحكم باولوية ادخال الدابة والبقرة فيما لا نص فيه لا يخ من غرابة فتم معتادة على تلك آه باعتبار اعتياد اهل تلك البئر ويحتمل اعتياد اغلب دلاء تلك البئر بحسب المتعارف وقال صاحب المدارك عند قول مصنفه والدلو التي ينزح بها ما جرت العادة باستعمالها ينبغي ان يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فان الحكم فيما لم يثبت فيه وضع من الشارع ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله في تلك البئر اذا كان مخالفا له ولا يخفى ان العرف يختلف بالنسبة الى الآبار فلعل مراده ما ذكرناه والله يعلم ولو كان المعتاد عليها غير الدلو كالجرة مثلا فيحتمل الاكتفاء به لقيامه مقام الدلو وعدمه لعدم تسميته دلوا فيكون حكمه حكم ما لو كان لم يكن لها معتاد آه وسيشير اليه وقيل المراد بالدلو هو الهجرية ووزنها ثلثون رطلا وقيل اربعون وعلى هذا فيجب رعاية هذا القدر فتم فان اختلفت فالاغلب فان تساوت فالاصغر مجزء والاكبر افضل ولو لم يكن لها دلو معتاد قيل اجزأ ما يعتاد لمثلها من الآبار كذا في شرح الارشاد للشارح وقال في شرح الشرايع فان لم يكن لتلك البئر دلو معتادة رجع الى المعتاد في غيرها ومع التعدد كما مر ولو لم يكن في بلده دلو اعتبر اقرب البلاد اليه فالاقرب ان لم يوجب الجميع لما لا نص فيه هذا انما لم نقل به بناء على النزح مع نفي النجاسة آه كما هو مذهب العلامة ظ واما لو قلنا بنجاسته مع تخالف انواعها كما هو رأي بعضهم او مطلقا كما هو رأي المصنف وكذا الشارح في ح بعد فلان الحكم في الكافر ايضا بوجوب السبعين لموت الانسان لنجاسة موته لا ينافي وجوب الثلثين او الاربعين لنجاسة كفرها ايضا ثم ان المتبادر شمول الحكم للمسلم والكافر وقد ذكروا ان بناءه على شمول الانسان الوارد في النص لهما وح لا ينبغي الحكم على مسئلة ما لا نص فيه وابن ادريس خص الحكم بالمسلم ولعله اختاره الشهيد ولعله اظهر بناء على ان الظاهر من وجوب السبعين لموت الانسان في البئر وجوبه لنجاسته المستندة الى موته لا مطلقا وح فنجاسة الكفر خارجة

هو الواقف على الضمائر

عرض الشیطر انکه چون جناب مرحمت مآب ملا معصوم طبرانی ... در مشهد مقدس وصیت
نموده بود که کتب مرحوم را وارثان وقف نمایند بر اعلم مزرعه بیدان از اقارب
ذکور و وصیت ... ایشان ... باثبات شرعی رسیده لهذا ... ازین تقسیم بین الوارث
حضرت ... حصه خود را از کتب باین تفصیل ... هذا

مطول جلد، شرح مبسوط جلد، حاشیه ملا عبدالله جلد، معالم الاصول جلد، رساله شیخ محمد حسن جلد، جلد اول الوافی جلد

... احادیث ورق آبا وقف مؤبد و حبس مخلد نمود بر اعلم مزرعه بیدان از
اقارب اولاد ذکور که ... ملا احمد ...
ملا ... می باشند بطنا بعد بطن و بعد از اولاد ذکور ... از کتب
نداشته باشند وقف بر اعلم و افضل قصبه ... خواهد بود ...
... و بعد ... از اثبات وصیت اخوی ملا معصوم
... خواهد از ثلث و در تتمه تولیت ملا علی وقف کرده
نهج فوق و موقوف علیهم ماذون در انتفاع از کتب می باشند ...
مکان ... و کتب ... بتصرف موقوف علیه داده شد و تولیت کتب مزبوره
ما دام الحیوة با ملا علی و بعد الحیوة با اصلح اولاد ملا علی و بعد الانقراض با اصلح اولاد از
اقارب و اگر نباشند با اصلح و اورع و اتقی از سلسله علمای قصبه ... وقف
... ۱۲۶۲

لله تعالى

اقر الواقف بما رقم فيه

عن المنصوص وعلى هذا فيبتني هذه المسئلة على مسئلة ما لا نص فيه وتفصيل القول يقتضي مقاما آخر فتدبر
ولا اختص بالمسلم اذ يجب نزح الجميع في الكافر باعتبار كفره فلا يمكن الحكم بنزح السبعين فيه
لا منفردا وهو ظ ولا مع نزح الجميع اذ لا انضباط فمع نزح الجميع وان قيل به في غيره فافهم ثم اما مورد
النص هو وقوع الانسان في البئر وموته فيها لكن الحقوا به وقوعه ميتا ايضا اذا كان قبل التطهير وهل يفرق
بين المسلم والكافر ايضا الوجهان ففي شرح بع مع قوله بالفرق هناك حكم بعدم الفرق ههنا وكان
بناؤه على ما ذكره بعضهم من منع بقاء نجاسة الكفر بعد الموت لزوال الاعتقاد الذي هو سبب النجاسة والعرانية
في شرح الارشاد منع ذلك المنع لان احكام الكفر باقية بعد الموت ومن ثم لا يغسل ولا يدفن في مقابر المسلمين
ومع ذلك حكم بان كلام ابن ادريس اوجه قال نعم لو وقع في الماء ميتا اتجه ما قالوه مع ظهور ان الفرق بين
المسلمين لا وجه له بعد ابطال المنع المذكور فتدبر الكثير في نفسه عادة ونقل عن القطب الراوندي
انه قال الاعتبار في ذلك بماء البئر في الغزارة والنزارة فربما كان دم الطير كثيرا في بئر يسيرا في اخرى وهذا
انما يتجه لو ورد الدم الكثير والقليل في النص وليس كذلك بل في صحيحة علي بن جعفر الفرق بين شاة ذبحت
فاضطربت فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما ودجاجة وحمامة ذبحت فوقعت في بئر وكذا رجل
يستقي من بئر فرعف فيها حيث حكم في الاول بنزح ما بين الثلثين الى الاربعين دلوا وفي الاخيرين بنزح دلاء
يسيرة وعلى هذا فلا وجه لاعتبار القلة والكثرة بالنسبة الى البئر كما لا يخفى بل يجب ان يعتبر ذلك في نفسه ويرجع
في تحديدهما الى ما يستفاد من الخبر المذكور كما فعله الشهيد هذا واقتصر الصدوق ره حيث تبع الصحيحة المذكورة
وقال بنزح الثلثين الى اربعين في الكثير وبوجوب دلاء يسيرة في القليل ومال اليه في المعتبر وحسنه المص في الذكرى
واما ما هو المش واختاره المص ههنا من وجوب الخمسين في الكثير والعشرة في القليل ففيه ما فيه وتفصيل القول
في هذا المبحث في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه في الحاشية ويفهم من كلام الحكمين الظ انه اراد بالحكمين
الحكمين الذين يستفاد من قوله فان الدم اه وهما استثناء الدماء الثلثة هنا من مطلق الدم ووجوب استثناء
دم نجس العين ايضا على تقدير استثنائها ووجه منع الاول ان الدم في النص الوارد بخمسين دلوا للدم مطلق
واخراج الدماء الثلثة غير ... [struck text] ... اخراج الدماء
الثلثة عنه في محل النظر حيث لا نص وقوله ايضا يعني به انه كما ان اخراج دم نجس العين في محل النظر كذا الدماء الثلثة
فكيف يجعل هذا امرا ثابتا ويقاس عليه ذلك ووجه منع الثاني انه لو سلم اخراج الدماء الثلثة فالحاق غيرها
بها قياس ثم ويحتمل ان يراد بالحكمين كون دم نجس العين ملحقا بالدماء الثلثة في الصلوة ووجوب استثناء
دم نجس العين هنا بناء على استثناء الدماء الثلثة اما منع الاول فلان الدم في النص الوارد بعفو قليله مطلق
واخراج الدماء الثلثة عنه للنص او دليل اخر واما دم نجس العين فلا دليل عليه فانه حوله في الاطلاق واما منع
الثاني فلوجهين احدهما ان اخراج الدماء الثلثة ايضا هنا في محل النظر حيث لا نص فكيف يسلم ذلك ويقاس
عليه غيره ولو سلم فالحاق غيرها بها قياس ثم وانت خبير بان ايراد المنوع على هذا الوجه متوجه جدا لكن الظ
من العبارة هو الوجه الاول وههنا احتمال اخر وهو ان يجعل الحكمان هما ما ذكرنا في الوجه الثاني ويجعل
قوله فان الدم في النص مطلق الى قوله وايضا جاريا في كلا المسئلتين اما في مسئلة نزح الخمسين فلما استثنيا بيستثنى

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب و
سنة الرسول وقفاهما ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله
عليه واله صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل
الدلايل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسايل الاصولية وجملة من مبادي المسايل
الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة
لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من الفضلاء الاصحاب ومباحثة جليلة من
اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ
حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فانفلذت ثمار
تحقيقات عند التنزه في بساتين عوايده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائله الى مسائله و
فوايده الى فوايده ونبهت على ما في بعض افاداته واعترضت عن كثير من زوايده واذا وجدت وضع شيء
منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفايده مع عدم اقتضاء المقام لذلك
فاقتصرت بادنى مناسبة في الاقحام بجعل الفوايد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا
عليه حسب ما ساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال
وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا كتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر
الذراع وليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشان ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاقتباس
الا كالكسل القصاب او كواحل التفت الساق بالساق فهو من فضل الله مشتمل عليه زبر السابقين ومخرج
لجواهر ما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفايقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر
حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه
توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذة من القواعد اللغوية واعلم
ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه
باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم
بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لا يمهد لذلك و
بالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه
باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف ما يطلق على معان كثيرة

منها

منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا
ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها
والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد
بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشرع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا
فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبا
لفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية فهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها
تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة
عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب
متلاح كله شف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يختلج بخاطري في حله هو
جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم
اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرها حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية
لموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه
فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع
وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع و
اجزائه وجزئياته تحصل غالبا في اصل العلم فلا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي
مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن
اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها فلا يسمى ذلك في العرف
استدلالا ولا الحاصل منها محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورية علة لتلك العلوم في نفس
الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يتوهم من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد
القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم فخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي
مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول
ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله
في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم لكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
ونحوها والمراد هنا تلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من
فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فلا وجه لاخراج التمسك باصالة

التحرير الاصول وعلم العدوان

الادلة الى الاحكام وادلة المعهودة فان تمامه للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكره مبناء
على علم الاغماض من طريقة القوم راسا والا فا قولنا ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم
المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز
العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايض كذلك فلا يحصل
بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيناه سابقا من
ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها من عمومات
الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه
هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم
يسبق الى ما ذكرنا احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لا
بتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام
الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة
اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف عن لفظه يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه
هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظنية في طريق الحكم لا نفسه وان ظنية الطريق لا
ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن
او الاعتقاد الراجح ليشتمل الظن وهو مجاز يبعد استعماله في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب
العمل به ومنها المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد الثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها
هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض
المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي
بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة وكلامنا في هذه ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها
مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة
لا يتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية و
العلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على
ادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه
يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة
يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فالعلم على اول الوجهين مجاز ٢
الحصول او مجاز مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة عن ذلك بعلاقة
السببية والمسببية ونظم من ذلك الكلام في العجز الاخرائط وهو ابدء الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه

[illegible]

الاول

الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ... اما ان يمكن تحقق التجزي بانه يحصل للعالم الاقتدار على
استنباط بعض المسائل من الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك البعض عن المجتهد
في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر اولا وعلى الاول فلا
اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايض وان قلنا انه
للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك
خارج عن العلم فانه لا يدرك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايض بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا
ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل
واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من
مذهبنا قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس
تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فكلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا
فمشكك فهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل
السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل
بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة فلا يتصور
انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين
فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات
والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف ولما بينها في الوضع
فلا بد ان لا يتصف بالكلية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات
بعض كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني فالالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع
كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في
الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما يتحدان بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى و
المعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة توافق المعاني وتعاندت وان تكثرت الالفاظ — سواء كان
واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبة
سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة
فمشترك فيدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه معنى اخر فان كان
من جهة عدم المناسبة ايض بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل له نوع تبعية وفيه تعسف — لان ذلك الخلاف اعتباري
فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى الكل وكل من الجزئيات
اما على قول قدماء اهل العربية فظ واما على القول الاخر فان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع

لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كما
للتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة
والباقي مجازات كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل مجاز
المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي و
كثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وغير تخصيصي والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصيص
وهذا كله في الاسماء ظاهرة واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها و
كما في نطقت الحال بكذا وليكون لهم عدوا كالماضي للاخبار عن المستقبل فاما هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل
بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب
والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا ومرادفا والمترادف مباينا
الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **تنبيه** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة
فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع اشتهار اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة
فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غيرها وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية
الخاصة مثل الشرعية او النحوية والعامة وكذا المجاز بالمقايسة **اعلم ان** المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه
بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة وربما يعرف بما يتبادر عنه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر
عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام وان المجاز الذي
صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا اعلم ان للجاهل
بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظها ومجازاتها فلها طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني
موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر
الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالهم ومحاوراتهم و
علم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى خاصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الا
ستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لذلك المعنى وينتقل اليه انتقالا اينا فيكون التبادر معلوما للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون
الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعلم مدخلية القرينة
فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخليه وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح يوجد لذلك التجه
الاختلاف في دعوى التبادر من الجاهل بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة
القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى اخر وهكذا ولذلك
اوجبوا استقراء غالب مواضع الاستعمال ليرتفع هذا الاحتمال في الاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في

الاستقراء

الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفائه القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى
العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المعاني الفقهية من الاستعمالات مع ما يجده
من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية ولذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده
الخاص عرفا باحد من الادلة كما هو الحق ويدعي اخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي
قربت اليه مقصوده وكذا في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون
شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد
من بذل الجهد في ان معرفة انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما
هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة فلا لانه ليس خاصا بل هو اعم من الحقيقة
وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبه ثم آل الامر فيه
الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه
يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث
يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيتها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الحقيقة والمجاز
واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك المعنى ليس
علامة للحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من اللفظ مع قطع النظر عن القرينة وان كان في القرينة
هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال
ان الجاهل بالاصطلاح اذا ادعى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يعلم عليه ان ذلك
من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز
والتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا
مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على
القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل هذا الاصطلاح
يقوم مقام العلم كما في سائر مسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا
في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبنية
على الغالب المبنية على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز
في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الذي يفهم منه المعنى مع
قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة
في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة
الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصلوة الاولى قلت
ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة حينئذ الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة

اريد الشهرة في المعنى المجازي

اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان
المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة
فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا فلان
اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايض بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فينوب ذلك مناب الاشتراك ولا يسقط
عن كونه حقيقة فلا يلزم الاشتراك المرجوح ايض الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة
مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدم لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم
فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام
ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره
كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايض مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا
يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح لترجيح او حصول التوقف والظ ان من يقول بتبادر المجاز
الراجح ايض لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك
التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة
والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب
الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل
العين الباصرة لو هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انها عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد
المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف بالجملة التبادر مع ملاحظة
الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتم وافهم واستقم بالتامل فيما
حققنا نعلم كون تبادر الغير علامة المجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها
والمعتبر فيه ايض اصطلاح التخاطب وصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة
في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب معاني الحقيقة عن مورد الاستعمال وعدمها مثل
قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس
بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير
محتاج اليه وان كان معناه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين
فان كون المستعمل فيه للشيء فيها مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب
جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك
فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا
بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزومه في عدم صحته فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة
اللفظ

٨

المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان الدور
فيه ايض مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان
عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد
كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا
ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ فلا يحتاج الى اضمار الدور
لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز ايض بالموجبة
الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم
بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة
سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظ ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه
في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله
فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان
العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد الاستعمال وانت خبير بما فيه اما
اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات لا فيما
علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا
فان سلب المعنى المجازي ح ايض يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال
المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايض
ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايض ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة الحقيقة
فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة نعم انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا
عن المبحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا
ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار
الحيثيات وقد اجيب ايض بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ عن القرينة وما يفهم منه كك عرفا اذ
لا شك انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان
وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن
هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك ففهم الكل بالجملة
وبدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من
جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون
المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة لسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه

[illegible]

حقيقة لحكم بكون المستعمل مجازا الا ان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك
فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه منافٍ لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز
او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية والحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من
يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان
احدها ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى
المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر
فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل
العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة
كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة
وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها
لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها
لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبا
لجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة
جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع
اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول
موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى الثاني لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب
بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيتم انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي
عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقيا اخر يصح
سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف على معرفة كون المبحوث عنه حقيقة حتى يلزم
الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يحصل ذلك منشأ للاشكال
كما توهم في جانب المجاز وهذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز واما لو
جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة
فليعتبروا في المجاز ايضا كذلك ونضيف اليه ملاحظة النسبة حتى يندفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في
هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا ثانيهما ان يكون المراد من صحة السلب
وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان نعلم للفظ معنى حقيقيا ذو افراد ونشك في
دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك
موضوعا له الا مثلا انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم انه

الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل يخرج من هذه الحقيقة لم لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم
والى الحمة هل دخل فيها ام لا فنختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان
الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة
والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الحامل
والفاسق وكذا اسئل موضوع لطلب شيء عمن شانه ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف مثل
اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا الى شيء واراده اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك
يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ
الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة
او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كل
نوع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية
والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلايق المعهودة فالمجازات
كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين
المعاني الحقيقة وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن
بخصوص ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات
الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوزون
الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة
بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن
كذلك لزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل عن العرب
فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض با
لصلوة والصوم وغيرها على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولا عن
العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا
لا نسلم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله
على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه
مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد بعض المعهود كالسورة التي هذه الاية منها
بتاويل المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها
وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحايط والجبل الطويلين للمشابهة
والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي بكم فالمقدم مثله

وقد اجيب عنه بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب
ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فنقول
ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال [ولذلك]
اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادة [الموضوع له]
انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوها [كذلك]
لحالة المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقية
وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي
فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان
المجوز لاستعارة النخل للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير
موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا
ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيها اتفاقية بل المستفاد من [المجاورة]
المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب في الابن فعلاقة السببية والمسببية
فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما السببية والمسببية نعم التربية والرأفة [والشفقة]
والموروثية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع [النظر] عن سائر المناسبات
وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة
الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض العلاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة
بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه [رقيبا]
وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان في صنف من اصنافها او في [افرادها]
الشائعة الظاهرة وهكذا في الاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة
البعيدة والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخروج المذكورات بالدليل فلاحظ
وتأمل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه [مجاز]
مطرد فيتخلف الدليل عن المدلول [اي المقدم] وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما
موضوعان لذات ثبت لها الفضيلة والسخا ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها
موصوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني [يعني عدم الاطراد] بمضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل [موضوع]
لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاجة لا لكل ما
يستقر فيه الشيء اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول فلا اجمال للاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد
بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا

ريب ان المجازية تنحصر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد
فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار [المناسبة]
الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فلذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا
لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الوثاق و[اسئل]
المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد [الحيوان]
غير الانسان وبالجملة ايضا المجاز بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف
ذلك النوع قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا من القرينة فالاصل الحقيقة
اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى
او معان ولم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد
او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة وسيد المرتضى ره
على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب [لغة]
العرب مجازات والظن يلحق بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمعارض بمثله للظن الحاصل من الوضع [ممنوع]
والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان [المجاز]
خيرا من الاشتراك فيحمل عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال ادوات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث [لم يتميز]
فالتوقف [اي الاخير] وقد [اي البعض] يمنع استلزام المجاز [اي الثالث] للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال [او]
ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على [وجهين]
الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة فلم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا
فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا
عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكونه مبنى القول الثالث
على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض صحيح وحده المستعمل فيه فرض نادر بل
لم نقف عليه اصلا والثاني انه لا يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين الاول ان نعلم
له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الى الجهالة انما
هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب [وضع] الجهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة [لليلة]
الخاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقت [الشارع]
على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق [انها]
هي الموضوع لها اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة
ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التشخيص وتحليل النظر في بيان الموضوع له كالوضع

بل الاستعمال في الواحد قال بان ليلة القدر هي هذه ومنه ذلك مثل ان يقول اقرء في ليلة القدر هذه الليلة فلو فالو
تعدد المستعمل فيه فيتضح علم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد من قال بمقالة القول بتعدد الموضوع له لو
عموا المقالح وهو كما ترى انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا
في نفس الامر ايضا ولكن نشك ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين اذ نشك في انه
هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او لا مجاز بالنسبة اليه او نشك في ان اللفظ هل هو وضع له ايضا بوضع
على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير
والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما
انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي
للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة
لصلوة الميت ايضا او لا والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة و
السيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها
حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في علم اجراء
الحكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم
الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الجائية
من قرينة المراد مع ما علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين كون المراد ان الفقاع من
الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد
منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او
بمعنى ان الخمر كما ان موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة
ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا
اما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان ما ذا وان المراد بالمعاني ما ذا وان الا و انما يتم بالنظر الى الوجه الاول
اذ اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج من المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في
ان لها حقيقة ام لا فعلك كلاينا في القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تم ومما حققنا ظهر لك انه لا منافات
بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان
المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك
بينهما فظ لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة
يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما
في صورة التعدد بين كون المستعمل حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة

فالتنبيه

في التنبيه ايضا لاجل الاستعمال فرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد القائل بمقالته
فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر
فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس بالاشارة
الى بعض التفريعات فمنها ما وقع عن صاحب الذخيرة قال في مبحث منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع
في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار
على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا
قال في مبحث من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار واستجيز بعدم صحة الجمع بين قوله فان
الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال
بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة والفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة و
التشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو قوعه في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة
ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين وجه الشبه
والثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم والثالث التشريك في احكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قوله
الطواف بالبيت صلوة قانون قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان
عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر
من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا الى حيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ
بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع
له الاول كما تقدم واما لو كان الاحتمال والترديد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة الطارية
الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الحصل
من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه
لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها
مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبادات وكونه افيد لانه لا توقف
فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعده عن الخطاء اذ مع علم القرينة يتوقف
بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر
الفايدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع
الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك
حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من

مرجحات المجاز الكثرة والاصل وايضا في قول الاشتراك والكثرة الكثرة

الاجمال

الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز خير من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان
على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهو ميسرة والاول متعسر والمجاز فوايده اكثر من النقل
ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايض والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل
والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينة
تحمل على الحقيقة وهو غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير
ذلك من الوجوه التي ذكرها في كتبهم منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه
هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب الجنبة الكاملة اولى بالارادة
للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فايدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل
فايدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه
انا نمنع ان غالب المتكلمين في اغلب كلاماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي
للاصولي هو ملاحظة كلام الله وهو حكيم فيقال ان الحكمة لا يقتضي الا نقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة
للاعجاز ونحوه فيعتبر ماله مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط
المحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في
بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان
المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص
اغلب افراد المجاز في العام لامطلقا واما حصول الغلبة في غيرها فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا
يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايض ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز
وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة
مع احتمال ارادة المجاز واخفاء القرينة فكان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية عليه انما
من جانب الواضع والذايق ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك
ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك
ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ
خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من يتتبع تضاعيف الاحكام
الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما
دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن
العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير
اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ويدل على ذلك العرف ايض فلاحظ كل لفظ

ورد في كلام

١٣

ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا
بد ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه
وان لم يعلم ذلك ايض فيحمل على اللغوي والعرفي فان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد
منها واتحد فهو وان تعدد فيجيء في تحصيل الحقيقة باستعمال الاتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه
من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت
الحقيقة ولا فالمشهور تقديم العرفي العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول
اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما
من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني جمهور
من تشرع بشرعنا فقيها كان ام عاميا صار حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها
اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع
اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا
في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعماله فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق ولم يحصل الوضع الثانوي
في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان
قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال
ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيلاحظ الحكم
مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك
المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر
من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي
وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي
ايض وربما اورد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة
بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يعني هو وضع الشارع
وهو مغلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل امر وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا
يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا واللغة
يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد
صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايض لكن قد حصل
اختلاف في الكيفية وخصوصياتها وغيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين ومن بعدهما مما لا
ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة
فيها في كلامهما ومن بعدهما ايض محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم اذا ما
ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منها في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه
فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فاعلم

انه كان بعده فيحمل على الحقيقة ولا يمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة والتحقق القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرناه وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء وخارج عن المشروط وكذلك الغسل وهو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب في الماهيات المخترعة عند الشارع وظهر الثمرة في امكان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه بيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كانت من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كانت من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوها فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقول انها ثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشرع احداثها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم التركيب بل يدعى ان المكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجية باصل العدم كالمعاملات واما ابتناء نفي كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال ببطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فانما الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملهما على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي بكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المثبت من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او للاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة ففي الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على

بخلاف الاول

١٣

بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الناقص مع الشك في جزئية شيء له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف فقد راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف على وجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات واستعمل فيها المناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كانت الماهية عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها فلا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية لا مع ملاحظة اجتماعها لشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامي للماهية الصحيحة انها اسامي للماهية المجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول انها اسامي للاعم انها اسامي لنفس الماهية من حيث هي المقابلة للصحة الزايدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثاني يقول انها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط وتظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرايط الصحة واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها فيما علم من شرايطها وما يقال ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء شرط يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيح فيرجع الكلام الى ان الموضوع لها يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له وتظهر الثمرة ح فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فرأى من صلى ونقص طمانينته في احدى السجدتين مثلا او لم يقرء السورة في احدى الركعتين فبراءة الذمة بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداقا للاسم معنى وكونها مامورا بها ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى اخر فلا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا وينتفي ثمرة الاحكام بالنسبة الى الامر ويظهر الثمرة فيما اريد اثبات المطلوبية والصحة ح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المطلق

وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعيتها
لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها
اسامي للاعم بالمعنى كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر
ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بان
ماهية لصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذلك للشاك وللمتوهم و
الصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشك في
جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه كلها
مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء
اخر وكذا اتصاف الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما اخر ولا دخل لاشتراط شيء بشيء في اعتباره في تسميته
بل ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا
او سهوا او لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لا يقال ان
مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من
الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فا
المراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة
السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفيه
قليل فمنع ولعل الدعوى لذلك انما حصل من جهة الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل
النزاع في الاوامر فلا امر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور فيتوجه
المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله ع لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا
صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغيرها بل ان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل
هذه الهيئة التركيبية التي نفي الذات موجودة فيها في الجملة جزما فليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن
دعوى نفي الحقيقة فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل
فيه هذا الاحتمال السخيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل مع
الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله العلماء
هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف
وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة
صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة اللغوية التي هي الموضوع له لكلمة لا فقالوا بان نحملها على نفي الذات
حكما ثم نقول بحمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما
للصحيحة والمفروض انه ثبت بسياق نظايرها سيما مثل قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون
الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة اللغوية فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة
يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور مما كان

الفعل

الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظاير وباق على مقتضى الاصل ولا يخفى ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في
جنب البواقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال
باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادة والانصاف ان كون هذه متساوقة بسياق
النظاير من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك اقرب مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما
يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا تدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو
حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة
الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط اذا عرفت هذا فاعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم
اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع
الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده كفاية
مسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول فيها قوله الا
الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية فان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه
يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولولا غرض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لحل الذبيحة
بمجرد ذلك التحيث قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق
الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا
معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على
الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق
كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية
ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع
هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا
الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كونها المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء والتسمية باسم
عم لا يستلزم ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك فانه
الصلوة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة
التي لا تكون في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد
يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل ان معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة
لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام
انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة
مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر حال قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا
صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل
الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعدوا من عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر

احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون [بكونها] اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر احد
ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من
جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا
مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث
ببيعها وان كان بيعها فاسدا لما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان
ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسيشير الحجر بان الخلاف في المعاملات ايضا ومما
يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في انعقاد صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول
الحنث بفعلها ويلزم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها
فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين
لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة
في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما
يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا
لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على
الصحيح عنده والصحة قد تختلف بالاجتهاد والاداء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء
ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدونه فالصالح قد يكون
رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه
فكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشرايط ولا يخفى ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه
في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الآن على احد التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويظهر
من ظاهرهم الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار
عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او نحو ذلك ما لم يعلم بطلانه بحيث
الاقتداء ويصح صلوته لانه المحكم ايضا بل يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه
وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا
لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو موهم لان
انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص
ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على الماهية الجعلية ايضا
والثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص مثل الصوم والصلوة بل يجري في ساير
العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون
الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرحه عقد البيع
وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع
عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا

البيع

البيع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من
الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام الحكيمي المحقق على ما ذكرنا من
ان الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما
ما ذكره الشارح ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كون المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم
دعوى الفساد فصعوبة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظايره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة
انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم
ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم
والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد
من المقسم معنى مجازي يشملهما ففيه مع انه لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة
يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض
ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليس من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع وللكلام المنزل على سبيل
الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره ره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو
كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد
لما ذكرناه في توجيه كلامه ره ومن وافقه من ارادة الصحيحة في مثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت
هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه
لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوايل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما تراه
كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهي مبني اما على مسألة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف
ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار قد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك
به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسألة المنع في صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في
ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا
الدليل فكيف وصل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق في العمل بالاصل لا يفرق بين العبادات
وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان سبيل
القطع بمعرفة الاحكام كما وردت مسدود لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يقال التكليف بالعبادة امر
بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهيتها كما وردت فكذلك ساير الاحكام الشرعية غير معلوم
لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح
تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان
الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهيات العبادات وكما لا يمكن في ماهيات العبادات
التمسك بالاصل قبل التفحص والتجسس واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى
في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات
كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادات في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء

شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فتأمل جيدا في الاحكام ايض فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم
اجمالا بالضرورة من غير محل قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الا
دلة اذ كما نحن نعلم بها ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشرع ولا نعلم فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب
نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم امور اخر يترتب على ما ظهر علينا من ادلة الاستصحاب فلا يمكننا ذلك
قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المهر وبعد استفراغ الوسع
نستريح الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ما
هيات العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا
الصالحين بل بديهة ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والركوع والقراءة والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة
وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء
ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فبعد تعارضهما وتساقطهما يبقى احتمال الوجوب
لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فيجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم
ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس
الامر الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعلم اشتغال الذمة الا السابقة الا بهذا القدر فكيف
يحكم بانقطاعه راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي
ايض فان من المعلوم ان اصل العلم في الاحكام الشرعية ايض انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف
يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا
فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايض ما يدل على بيان الماهية وان الجارية
على هذا مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فيتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في
اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مط سواء حصل الظن
لنا من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة
عدم شيء آخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان
هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايض ظني مثل
الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر وشرط اخر له وان اراد ان ما حصل
الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه
الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار
الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر
اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف
في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكانت الماهية هي على وفق ما اقتضاه
دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذ ظهر له بطلان دليل المخالف
لغفلة عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف الخاصة وفي سائر المخالفات وفي ذلك لا يثبت الماهية مط

ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم
لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايض بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا للاجتهاد و
المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعته ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان
الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآله
هذا القول الى الوجوب للاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا
مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي
مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه
مع ان من المحقق في محله كما سيجيء ان شاء الله تع حجية الاستصحاب مط ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي
ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة
السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية
بل هي بضميمة سائر الادلة المبينة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات
استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي
ثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب
مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا
مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المط
ولا محصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال
الذمة اليقيني مقتض لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم
مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابق لم ينقطع
الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون
الاجتهادية بثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادة بطريق اخر وهو ان نرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر
في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع واما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة
عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة
الجامعة لشرائط الصحة مط وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما
لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشرط المحتمل بالاصل
وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر
من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذا يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير
بخصوصها الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية
وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى
دون المعنى اللغوي او معنى اخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع

العرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصويرا بالكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده وأما ثانيا فنقول اذا بينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها عن غيرها مما هو من صنفه من المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او الشروط بالقبلة والقيام فيرجع الى العرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثاني انه بعد بيان انه مراد اينما قد وقع الاشكال في عد بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع فيها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة علامة صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكرهما دون ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام وأما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ هو حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت اعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف في اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضرها عقلا والمعيار هو العرف فنخرج ما يثبت فساده بالدليل ونبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يحصل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريق العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية الحادثة من الشارع لكن طريق التسمية هو طريق العرف فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يرجع في الفاظ المعاملات الى ما هو المتبادر عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يرجع في الفاظ العبادات الى ما هو المتبادر عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المشتملة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير و القيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزءا لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزءا لها ام لا وهل هو مشروط بشرط اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم نعلم تعيينه فلا يمكن اجراء الاصل فيه حينئذ ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد مرت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا من ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها والتحقيق بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع ولا يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد عن مجموع طبيعة القيام بعد الركوع و هكذا تركيب يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة

مثلا

مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات من شرط وزوايد ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى ان باشتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل لباقي الواجبات احكام اخر فليتامل من تدبيان الاولى وقد ذكرنا تقديم عرف الشرع على غيره وهو فيما تحقق به ما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يحصل به بل كان عرف اهل زمانه فكذلك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجة ومع عدمها التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله ع الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلزم الاغراء بكلام الحكيم والقول بتبادر الاحكام الشايعة ولو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير والنظر الى انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو ظاهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا قانون اختلفوا في جواز ارادة الاكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة بمعنى الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى فلا يتحصل لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان ولا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح اهل النحو استعمال الفعل النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد على ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان فرد لا لذا اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي ملحوظة بشيء اخر وكان للمعنى شريك في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح بان وضع ذلك اللفظ لهذا المعنى

وفي حال الانفراد

بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان يبوى ذلك حتى في الوضع ايضا بل اقول انا حاصله الموضوع له المعنى
لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة
لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد
يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ما ثبت المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو
الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحاصلتين
الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعنى ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه
موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاخبر
نفسك في التسمية والتداول تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده ولا
بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت
ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما
نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى
في حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان
الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة
في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه
الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منهم بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم لهذا النوع من الا
ستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات
اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف النوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز
او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس والذي يجد الرخصة من ايضا
هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال
في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا انا راينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل
لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين
في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك
وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى
يجعلون اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند
في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة
للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا
وبالجملة المجازات المستعملة واحدا واحدا غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازيين وعدم العلم
بالرخصة كاف في عدم الجواز لان الاستعمال في المجاز استعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة المتبادر من
التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية واحدة لا الشيئان او الاشياء المتفقان في الاسم فيكون حقيقة
في ذلك فان التبادر دليل علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير علامة المجاز فان شئت اختبر نفسك في مثل رايت

سلمين

سلمين وسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بسلم او المسمون بسلم فيعتبر في اعلام
المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى في المسلم او المسمى بزيد مثلا ثم تثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده
انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس
والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم هنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز
خير من الاشتراك فيتكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة التبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية
واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء فاذا
لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحقه الالف والنون يراد به فردان او افراد من تلك
الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا والثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول
اما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود
الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد
تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى
اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور
على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون
كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في مجموع معنى مجازي
عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول
فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء
مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مر اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني
فهو محل النزاع ففيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات
ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد
فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه
في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت
الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة كثيرة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني
واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له
قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمة مع ان ذلك يستلزم بعد
سبعين مجازا في استعمال واحد فضلا لعين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب
واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين
المتفقين في اللفظ والاشياء كذلك ولزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك و
اما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ملحقه علامتهما لا الى العلامة
والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد
بهما الشيئان سواء اريد منها الفردان من عين او شيئين مسميين بعين ليكون كليا له افراد فيستفاد بالالف والنون

منها الى الفردين من المسمى بالعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها اعنى استعمال الحقيقي
الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف واللام ونحوها الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة
كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين وكذا
وهذا واضح ما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع فيه فيكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول
العلامات ليس مجرد الاشارة الى الماهية او التعدد والاشارة الخاصة والتعدد الخاص اعنى ارادة بها اثنان من ماهية
او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستقلا بوضع على حدة فيمكن القول بالتجوز فهذا اللفظ بالجمع فيستعمل اللفظ
الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من الحقيقة
بهذا الاسم بل لكونهما مشابهان الفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما
لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يتم الا
بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وعلى ذلك تتمة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا ويحصل
بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز اعنى عموم الاشتراك فثبوت المجاز
الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر لو ثبت جوازه وهو لا
يفيد وقوعه ثم مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير
الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان وجود الحكم هنا اعنى جوازه على التقديرين
لا الطبيعية لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب مذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع مع كونه من باب الا
ستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد
من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع فيه ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع مع اعتبار الاستعارة
ثم ان بعض من جوز [illegible] استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة او ظن في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن
القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي وان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة
من الله الرحمة ومن الملئكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج آخر واجيب عن
ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمعنى المراد هو المعنى اللغوي اعنى غاية الخضوع او جعل ذلك من
باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف
والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني وهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني
في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كونه ذلك
حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بها على ظهورها في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع
هنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرناه فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا
بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر
والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوزه في المفرد مجازا
وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على

يكون كليا له افراد فيشار بالالف واللام الى الفردين من المسمى بالعين ع

كونه

كونه مجازا فيتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة
فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير
المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في قولك زيدان وزيدون وفيه ان المانع
ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد
المعنى في الارادة كما حققناه سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا اليه ان
كان فلا بد فلا وان يقال ان العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه
حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد
دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في القدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في
المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي
ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهو عليه في المثبت حق وجوابه من التجوز في النفي انه انما يفيد عموم
النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المتفق في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج
المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض ان المعنى المراد هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض
اذ يكون حينئذ له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده
وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه
لكل واحد منها منفردا بل نقول المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك استعمال في المعنيين

استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

هذه مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا قانون اختلفوا في جواز استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم وموردا للنفي
والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع
مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف
مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من
المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ ويحتمل وقد يستدل على ذلك بان المجاز
ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة ما وضع له للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال
عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا لان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال
بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا
فلا يعني ان يرجع في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع
الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت
ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن ذلك دفع بان مرادنا من القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي هو المانعة
عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا فنرجع الى تحكم بان
المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة من ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات قوله ويمكن الجواب عن الاول بان

ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يدفعان ذلك مناقشة لفظية فان ماله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما هو ظاهر ذلك في وجه حجة المانع مطلقا في المبحث السابق والمجازي مع بقاء فلا وجه للاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت في المعنى الحقيقي واريد منها الانسان غير معلوم لاجتماع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة المعنى الموضوع له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بان ارادة المعنى الحقيقي ينقل منه الى المعنى المجازي فلا ادلا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذا اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان ظم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما يتناقضان وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتم وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بل لا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بلا اعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه انه دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح به هو ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة على حدة ممتازة عن غيره بل المراد هو كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس هنا ارادتان متضادتان فهو المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه لو اريد من البدلية ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع انه من الظ ان الاستعمال لا تعدد فيه فظ كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم القرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له ولعل مراد من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك تنافي فلم يمنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعل نظره الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما مر ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج

ما وضع له فلو اشترط علمه جواز الاستعمال [illegible] الكناية هو ارادة المعنى اللازم من الملزوم مع جواز ارادة من اللفظ مع جواز ارادة

قال بكونه

قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ الكلي الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز وضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة المانع ستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من جهتين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد المطلق المطلق من دون اعتبار الانفراد فيجب الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة الازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح كما يظهر لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي اذ القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المجاز ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجاز الآخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا كيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فكلام واضح

قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهم بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد ويصير قائما مجازا والظ ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يلتبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اول اليه والظ ان ذلك ايض اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو بط لما حققناه سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من الان يعني بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدء وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس محلا للخلاف على ما ذكرنا ايض ومن هنا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يلتبس بعد بالمبدء ايض فتم وهناك تعبيران اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظ ان المعنى الاخير ايض مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظ عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان مط وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مط وهو المنقول من الشيخ

طلمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن
رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيرها
فاشترطوا البقاء في غيره واخرى ففرقوا بين ما كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء
في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض ضده
الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء دونها او دون الثاني وفصل
بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطه في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا
مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب
في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير
من الاشتراك كما مر وما يتوهم من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي و
الحال والاستقبال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا
مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو
كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا وحاميا مدعي بطلان ذلك ان المستدلين بكونه
حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الا
ستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيعدم عنه
مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه
اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لم يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام و
الا فلا نسلم فانه ح لا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة
ولكن يتبادر منه حصول المبدء زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس واحد
من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على
ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة
الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان الاسم الفاعل بمعنى
الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد
الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان
هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع الاول
وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى في الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال فتم ان
ذلك ايض لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرناه بل المتبادر هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدء
شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء
حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة والتي اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا
رايت ماء صافيا يتضمن للنسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفا فيلاحظ حال هذه النسبة
ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي حقيقة وانما
في زمان المتكلم

في زمان المتكلم كذلك وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأسقي ماء صافيا و
الحال في ذلك كل الجوامد كقولك اشتريت عنبا او خمرا او سأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما سيشتريه لم يصر
حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال
الحقيقة كما بينا سابقا وقد استعمل ستدل بعضهم بخروج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه
ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق
ما حصل له المشتق منه اعني خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه ينافي الاستدلال
الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة مشترط بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء
من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده
منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من تكلم وهو مشتغل به ولو حصل منه
تكلم ولا يضره السكون القليل بمقدار التنفس او ما يريد بلعقه وشرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من
اشترط البقاء في الحدوث دون الثبوت انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على
النائم مجازا اذ لا تصديق له في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل النفس من التصديق هو
حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل
ضد وجودي انه لو لم يكن كذلك يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار
النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون الابل الصحابة كفار
حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا
ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه للزم عدم
جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا وسارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة
الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون
المشتق حقيقة في كل احد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان هذا القائل يقول بكون المشتق
حقيقة في المستقبل ايض وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في
الجملة يعني المعنى العام السابق وما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو بظاهره اما اولا
فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال واخويه في محل النزاع هو حال النطق وما بعده و
ما قبله وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع ان الخصوصية
مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك
والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة على المجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد
حين الاطلاق ولم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات بج
لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل آخر خارج كالاجماع وغيره و
اما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا

فلا اشكال اذا المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق
او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وانطال المدة لان اجراء الحكم ثابت
ح بالاستصحاب وغيره من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادى المشتقات مختلفة فقد يكون
المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصفة مثل
الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ الحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب
والمعلم والتلبس وعدم التلبس متفاوت في كل منها والذى يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب
حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد
الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايض مع ارادة العود غير مضر ويصدق
على من لم يبق صنعة اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيها وان طرء الضد الوجودى
كاضداد تلك الفعل له واما في الاحوال فالتلبس فيها ايض مختلف في العرف واما في المصادر
السيالة فيمكن الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات
الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر
واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضى حقيقة ان كان اتصاف
الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات
عوضا عن المبدء ومعرضا عنه سواء كان محكوما المشتق عليه او به وسواء طرء الوجودى الضد
او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى
والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودى كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة
كورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الالفاظ مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة و
غير موافق لمعنى مباديها كما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق
ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة فينبغى التامل
في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان الشجرة ايض يتصور
نظيرها يتصور للانسان وعلى هذا لا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء الا ان يحصل
للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للانسان ويحتمل
ان يكون هو الحال والحال ايض يحتمل معنيين احدهما مرورته ذا ثمرة مثل اغد البعير والثانى
المعنى الحالى فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك
في الاوامر والنواهى وفيه مقصدان المقصد الاول في الاوامر قانون الامر على ما ذكره الاصوليون
هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايض كما اختاره جماعة وسنشير اليه في
اخر المبحث والمراد من العالى من كان له تفوق يوجب طاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من
العالى وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرهما والمجاز
خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظنى ان من يقول بان الامر عن المركب عن الامر حقيقة

فى الوجوب

في الوجوب هو من يقول بقول الاولى ولا بد ان يقول به لينا سب تعريفه الاصطلاحى معناه
العرفى اذ الاستعلاء لا لزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى
وهو الاظهر عندى للتبادر وللايات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما
منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها
اتامرنى يا رسول الله حيث طلب منها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت
كونه امرا وصدق هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة
في الوجوب وكون المبدء اعم منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب فلا يا خذ الوجوب في
مفهوم الامر فهو اما يقول بان الامر هو الطلب من العالى لا من حيث انه مستعل وقد عرفت
بطلانه او يا خذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايض ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه
واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه
حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقى ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى
ما ليس بحقيقة اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة
والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل ما مور به الحقيقى او فعل المندوب لا فعل المامور به
الحقيقى فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقى فلا يجديهم نفعا ولما كان العالى قد يطلب الشئ
ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا
بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتميز بين الالفاظ التى يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد
وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مامور بكذا ونحو
ذلك يفيد الوجوب فهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالى بغير ما يشتق من لفظ الامر
كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعلوا واخواته ورويدا واخواته فهو الذى جعله الاصوليون
اصلا علحدة ومحل النزاع براسه فنقول في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور بصور الاولى
ان العالى اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذى يستلزم مخالفته الذم و
العقاب الذين هما لازم مخالفة السافل للعالى حتى لا الزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة
في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك الثانية ان الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة
هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثلا ان يسمع لفظ من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم
والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما
ام لا الثالثة الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالى المستحق تاركه اللوم والعقاب
ام لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا
ويرجع الاولى الى الثانية اذ الذى ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم و
العقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة
اذا صدرت من السافل الى العالى ايض فان طلبها ايض قد يكون على سبيل الحتم واللزوم

قد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فاستند به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من
ان الفرق بين الامر والسوال ليس الا تفاوت رتبة الطالب في الوجوب شي زايد والسوال
انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم
تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السوال ايضا
يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام
دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القراين يفيد الوجوب اللغوي
وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم
يمكن بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام
لعله من جهة انه صادر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السوال ايضا ولا يظن
من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن العالي السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في
دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجي
ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت من العالي وهو يلايم
المذكور عنه دليل انها تدل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السوال المقدم اصلا
ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين ان حصول الذم والعقاب
خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون
افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسوال والالتماس اذا اراد كل منهم التحتم والحتم على الصورة
الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسوال مجازا
والذي يتجه في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم
واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث في المقام رايض وعليك بالتدبر فيما ذكرناه والتحفظ به
فان كلام القوم ههنا مشوش جدا وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط و
عدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون في صيغة افعل
وما في معناه على القول المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها
حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها
حقيقة في عرف الشرع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبالاباحة لفظا
وقيل معنى وهنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة
اصالة عدم النقل لانه يتبادر انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن
المنع عنه فان معنى الوجوب وغيره معنى بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كما في
الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرها فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا انحل عند العقل الى
طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما يتوهم من ان ذلك لاستعمال الشرع

اياها متعلقا باموركثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة
ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب
سيما فيما لا ذكر وقبحه مم وكون ذلك في كل الموضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد
انها واجبة او ندب مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله
في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذا استعمال
الصيغة في المندوبات فقط بدون القرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وخوفه
من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ليستلزم الامر والمصدر
المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي لئلا يرد النقض
بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يوقعون
بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بها
الامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية تدل على
وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما يقال
من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه
ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب
واما اذا اريد منها مجرد الندب والارشاد والاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه امر والحاصل
ان قولهم في تعريف الامر مطلقا بمعناه العرفي طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء او طلبه بالقول من
العالي يعتبرون في ذلك حينئذ العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان
صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقاد بالتلازم
دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلوبة عليه حتى في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر
الاصولي وليس فيها هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في وجوب ذلك اثبات
دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ
الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل
في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب ولذلك افهم والبحث في كل منهما فالاختيار
من كون الصيغة للوجوب انما هو التبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول
بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله عم لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا
بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة
على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة
التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعم ما منعك الا تسجد اذ

لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه

امرتك فان الاستفهام انكارى لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يحسن الا على ترك
الواجب وهذه الاية ايض لا يدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يقال
ان المراد به قوله ثم اسجدوا قبل هذه الاية وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر
من حيث انه امر لا من حيث انه امر ندب وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة
حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة عدمه لا يقال ان هذا انما يتم
لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملئكة لان حكاية احوال كل لسان لا غيره انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما
يفيد الطلب من لسان الاخرين ويشمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو مم وما يقال ايض من ان
الاستفهام تقريرى لا انكارى فالغرض تقرير ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار
حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر للندب ايض ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله
على الله بل على ادم ع فيرجع بالنسبة الى الله ثم الى محض المخالفة البغية الغير المقصودة بالذات
المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية والحمية منشؤها بما يعد من نتيجها في عداد المفسرين
فافهم ومنها قوله تعم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون
الذم على كون الامر مشاقة وتكذيبا خلاف الظ وقوله ثم بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين
لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين انكا بهم ام المكذبين واختصاص الذم بهم والويل بالمكذبين
انكا بها غير الم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة
في الندب بما روي في القانون السابق من قوله ع اذا امرتكم فاتوا منه ما استطعتم فان الرد على المشية
يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل الغالب ان ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى
يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على
ان الطلب كذلك لا ان الامر في اللغة كذلك والكلام في علم دلالته على حكم الصيغة نظرها من جهة القول بكونها
حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في ذيل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك
والمجاز لو قيل بوضعها لكل منها على حدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز
في الندب للادلة التي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على
ما ذكروا ايض اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز
على المختار مختص بالندب الا ان يقال انه بالنسبة ومن جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايض
وهو مجاز شايع لا شذوذ له كما توهمه صاحب المعالم ره حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال
فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم من الحقيقة وقد دل الدليل على كونها حقيقة
في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض المسائل بالاوامر
المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظ انه لا لهم من جهة
دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة في اللغة ايض
وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار ومثل قوله تعم ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم

امتثال

امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة
عليه لغة ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعم اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد
اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة ع
وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان كان
فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة
وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظ ان المراد من الاية
انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشياعهما كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة المتوقف
عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه
مفقود لان العادة يقتضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم او لا بل
يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها
تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر
في الندب كان شايعا عندهم في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به
عنهم ع وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم
في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت وايض قد عرفت ان
المجاز الراجح انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فيه فانه مع الحقيقة بحم الا ان يغلب في
المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني وانى له باثباته وفيما نحن فيه مع انه
لم يدعه ايض والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان
الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا ان بها
حقايق شرعية في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن
القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام
الا وقد خص وايض ذلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع الروايات عن مجموع الائمة ع والذي يضر على
سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او
في مقام ظنه او توهمه فاختلف العلماء فيه بين الدلالة على الوجوب لكونه حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره
او الاباحة او التوقف او تابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه
للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل وبيان رفع المنع السابق للتبادر بمعنى التخيير في النظر من
الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي
والمجازي اذا خلا المقام عن القرينة المرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز
فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايض فالمقصد

ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي والمجازي مع القرينة على حصول الوضوح والظهور ولما كانت قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الاخر وكانت منضبطة افردنا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القراين لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدلك على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن قد يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة يبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قد صرح عن فوايدها من بطل الحقيقة منها وقد اشرنا اليها سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله ثم فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الدلالة على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على الازيد من ذلك واما ما منا فانه لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع من الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود وهي صيغة الامر المتقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر فلا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا ضد له اقول بل المانع بل هو في هذا المقام كما تبينا وكذا الادلة الدالة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب عنه ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء بخصوصه او نهي عنه ثم امر به من دون الكناية بشيء اخر يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد به الامر ليس واجبا بل هو لنا مرض فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فنقول مثل قول المولى لعبده بعد نهيه عن الخروج اخرج الى المكتب خارج فلا امر ليس بنهي ما نهى عنه بل المحذور خروجه عن الحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى الكتاب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قولهم ثم فاقتلوا المشركين فهي لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس بدلالة قتل المشركين على الوجوب في شيء وكذا ترخيص الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ثابت بدليل خارج لا نذا ايضا من الشك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على

ابطال ما

ابطاله ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام قانون المشهور ان صيغة افعل لا يدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا فيكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار فيكون الاتيان بالزايد عليه فالزايد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على المرة بشرط عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية مصرح بحصول الامتثال الاولي به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاول الثاني منها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمال الذي ينشاء من القول بكون ما لم يجعل من الشارع عليه دليل تشريعا محرما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين اعني في المرة ثمرة ايضا والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء فلا اتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر كساير المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثلها من صفات الطبيعة فهي خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في موضع معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والتزولها يجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيمنع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين معا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائم وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام اعني الترك فيسقط المنعان الاولان ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعله من جهة اتيان الطبيعة كما ذكرنا لان الامر حقيقة في المرة

واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان با
لافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في ان واحد مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده انتم
احرار لوجه الله فيقع على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة واما
على القول الثاني منها فيبتني على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما
هو الاصح فليستخرج الحكم بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد با
لمرة هو الفرد الواحد لا بجهة كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال
اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج الحكم بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا
وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم ره والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال قد
حصل بالاول وحده بها وما يتوهم انه قد يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد
ففيه انه ان اريد بالتخيير المستفاد من العقل كالواجبات العينية فان المكلف علينا لا يمكن الاتيان
به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان بأي
فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب مع انه ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى بسقوط الواجب عن
ذمة المكلف فلا يبقى بعد وجه حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير
المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع مع انه لا منع للتاخير المستفاد من
النقل المدلول عليه بهذا الامر بين الفعل الواجب وتركه وليس هذا من باب القصر والاتمام في
الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل النزاع بخلاف ما
نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة الثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على
هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بما
لتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي
والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق
تعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال بالجميع على القول بالماهية في صورة
الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك نتيجة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول
الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر **قانون** الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر
بتكرر الشرط والصفة عند الغافلين بدلالة على التكرار قولا ولحاد لوجود المقتضي وعدم المانع على
الامر بقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالة عليه مع
فهم العلية يعني كون الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى ره هنا
ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتباره العلة المنصوصة وسيجيء ان شاء الله الحق حجيتها فالاقرب التفصيل
وتحرير المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوها فلا ينبغي
النزاع في تكرار الامر بتكرار الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل اذا وان واذا فلا يفيد التكرار اصلا

الا ان يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي لما لم يدل
على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء ان شاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما
صرح به فلا اعتبار بها ايضا ولما اذا فهم العلة الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم التكرار
بتكرر العلة سواء كانت في الشرط او الصفة مثل ان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوه
ونحوها واحتج القائلون بالتكرار بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا و
ان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما
الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على ما ذكرنا انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا و
احتج الثاني بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه
التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال
لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بان ذلك ايضا لفهم العلية **قانون**
لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست بمشتركة بينه وبين جواز التراخي
ايضا كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية وايهما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين
واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في السابق واستدلال القائلين بالفور
بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم
بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يقال بعدم دلالة
الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا يفيد التعقيب فلا يثبت دلالتها على الفور مع ان الذم
لعله من جهة الاستكبار وايضا ينافيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض
اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت لا يعلمه تكليف ما لا يطاق ولا دلالة في الصيغة على
وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا
كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان
جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا
وان كان يدفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل برائة الذمة وان لم يثبت كونه
مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف
على عدم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر الازمنة انما هو العلم بجواز التاخير
لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما
يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة
الامكان فيمكن تحصيل البرائة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة
التكليف فلو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعله حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم
يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون المبادرة مقدمة للواجب اعني عدم

ح مشروط بمعرفة لا يكفي تلك المعرفة
فيحصل الامتثال بالمبادرة بل يجب الفور
رد بانه جواز التاخير

تاخير الفعل عن اخره او منه الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم
تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول ازمان التكليف بذلك ووجوبه ممنوع وما يقال من احتمال
البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء
الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر
فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالماموربه واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك
على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة او بمجرد حصول
الاثم وهو ممنوع وكيف كان فهذا الدليل مع تماميته لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب
العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم
والانشائية كانت طلبا وهو من قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا
ورد بان القياس غير جار سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال لا
ستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين
الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام
نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في الاستفهام وهو كذلك الا ان فيه ان ذلك يستلزم تقابل
مدلولات المستقرئة فيها اذ لا فرق بين هو حصول طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب
الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها
او في الان المتصل بها ولما لم يكن الاول في الامر تعين الثاني والتحقيق ان حكم المستدل ان كان
انه من الاستقراء حصل ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا
يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب من المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن
النزاع فيه وان كان المراد ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال بالقياس بنفسه كقيام زيد وعلم عمرو
وطلاق هند وصريه بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف
على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا حال التلبس كما بينا مكان وقد عرفت انه
التحقيق خلافه لا يمكن الوقوف على هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنا طريق اخر يمكن اثبات
المطلب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغيرهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو
الحدث وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة التكلم فكلها واقعة
في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور
ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لا يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان
فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من
المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها
لاستحالة المسارعة الى فعل الله تعالى وفعل الماموربه سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة

كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرها امر المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات
وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب لمنافات مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب
لعدم اطلاق المسارعة عرفا ولا استباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات التضييق
والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة ولا استباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه
لا يقال له انه سارع وفيه انه لا يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة التوسعة في زمان
الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التاخير في الفورية فيصدق عرفا المسارعة بالاتيان
في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل
في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة
يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا
الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلمت ظهورهما في الوجوب
مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الماهيات في الاوامر المطلقة اظهر
ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في اية المسارعة اصلا
فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب
فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا
يفيد الا فورية احدهما وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه
الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع احتمال وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويتبادر
الماهية لا بشرط ينفيها وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون
مراد المتكلم الامر بعض الافراد مجازا الشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم
افهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط
لذلك يصح التخيير في الجواب مع ارتكاب خلاف الظاهر خلافا في صورة الاشتراك فانه اما لا يجوز
كما اخترناه وحققناه او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به يتحدد موكولا الى العرف
يتفاوت بتفاوت الماموربه ونحوه كالسفر الى الذهاب الى الحج المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له و
البعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القراين وهذه الامور قراين يحوز التاخير
في الجملة فتم **قانون** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك
الامتثال فورا في الزمان المتأخر وعدمه وفرعوا الكلام بتأثيره على ان افعل هل هو معناه
افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني
مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر فلم نقف على مصرح به قبل
وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور
على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب
المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالثبوت

سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت فحينئذ في بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة
وهي فورية اتفاقا فلا حاجة الى الاستدلال
ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ايضا
لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة
فعل الماموربه بناء على الاحباط ان هذا انما
يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما
ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه
سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب
ففيه منع ان العام يخصص والمطلق يقيد
والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما

[illegible]

لاطلاق اصل الامر وبرده بعض المحققين بمنع ظهوره كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل
بالمامور به فان لم يفعل يجب التعجيل ايض في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت
مع فوات الوقت على تقدير كونه تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت
وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا
ثبت التوقيت عن دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق
بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف
واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء
وعدمها اقول والظ من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت
لا ما ذكره والظ هو الجملة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى
تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوبه بعد فوات الوقت
خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت
انما هو بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه
ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد فقياسه با
لموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايض ويسلم المساوات لو
كان الموقت مجرد الوجوب في الوقت فبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة
الدليل على العدم والظ ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك
نرى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ
دالا على ثبوت منطوقه ومفهومه مخالفين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في
مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مط ام لا
على اقوال ثالثها اقتضاؤه الايجاب في السبب دون غيرها ورابعها في الشرط الشرعي دون غيرها
وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات **الاولى** ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني
والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار
المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى
الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد
وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم يقيد الامر في صدر البحث با
لمطلق مع كون البحث مختصا بمقدماته فالواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه
وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده
كذلك **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك
للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط لم يعلم وللاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد
المرتضى القول بالاشتراك فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال

ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه لعدم
امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسيجيء الكلام فيه **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما
سبب او شرط او مانع والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان
الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم
شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط
او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حال عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في
الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان
بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا
يتوقف على وضع الشارع ح وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى
انما الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب
الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل
بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي
كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء
من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه
من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل
انفكاكه من المسبب مط مساوقا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به
في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته
كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم
بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة والواجب هنا كون الواجب هو تحصيل
العلم فيكون هذا ايض مقدمة للوجود وايض المقدمة اما ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية
تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جهة جانب وفي الاكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر
ومن المقدمات التركية ترك الاناء بين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب
بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة هنا لا
وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها
مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة
اذا حصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات
فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى **الخامسة** قد يتوهم
الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل
ذلك ايض والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايض النزاع في وجوب مقدمات الواجب
يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايض كالاجماع والعقل وغيرها

وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض الموارد السادسه الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي
لا ما الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ينبغي ذو مسكه والمراد
من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب
بالكون في السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطابات بامور احدها
الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجه وغيرها ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر و
اليمين ونحوها وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يقال ان القائل
بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمره يظهر في
جواز الاجتماع مع الحرام فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف
ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب
ح واما البطلان فلانه يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل
ولا يبعد ذلك ح انما من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها
وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية و
التوقيفية بلا اعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة
الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت
حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد
ليس مراده طلب الترك النفسي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التاييد ان النهي المستلزم للفساد
ليس الا ما كان فاعله معاقبا السابعه دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين
اما يبين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد
به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما يبين بمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن
الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما نفهم كون ذلك مقصد المتكلم ايضا بذلك
الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر كون ذلك الشيء لازما
مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل
لم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم
وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب تبعي
يعني خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة
ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام
الطلب واما المذكور الوجوب اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه
لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكم الخطاب بالاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق
وغسل الثوب النجس للصلوة بكونه واجبا فلم يحكم اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي
فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لا لاجل كونه توصليا

بتشعر

حكيم

نظير

نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك
يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى التبعي بمعنى الاعم
لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع الماهية في الوجود وغاياتها واما القائلون بوجوب
المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب
الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها
ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب
الاصلي ليترتب العقاب عليه واني لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان
العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان اصل وجوب يحصل من الامر ووجوب
مقدمة يحصل من العقل وهو مراد لله الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان
رسول الظاهر وثانيهما بلسان رسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب
مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة
فتامل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة قد اشرنا
ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير
وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب
النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في
عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة فيها في شيء او علم
ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول القرب فانها لا تصح بدون النية لعدم
حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا ينحصر فيما كان مقدورا
للمكلف او فيما اتى به او فيما تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة
الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم
انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه
ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه
الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين
المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا
للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة والقدر المشترك بينهما انما يقول بوجوب قدر المشترك و
الكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل
الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر
من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور
فليكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول ان القول بالوجوب مطلقا للاكثر الاصوليين وبعدمه
مطلقا نقل ايضا وعن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لا غيره

لا يخفى منافاة قوله فالمقدمة هو القدر المشترك لقوله فيكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور لان المقدمة لو كان هو القدر المشترك فلا معنى لاسقاط غير المقدور عن المقدور لان الكل على فرض الاشتراك مساو فلا يكون بعض مسقطا عن بعض اخر دون العكس كما يستفاد من كلامه هنا

الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب
بالنسبة الى السبب محكم وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب محكم
لعدم احتمال التقييد فيه يتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه
قول المتن في مقدمات الواجب المطلق ولا قرب عندي عدم الوجوب لنا الاصل وعدم دلالة الامر
عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما غير
البين فهو ايض شف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب في المقدمة والنسبة
بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذا يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به
امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد
ولا يحكم العرف والعقل بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب
اما لقبحه في نفسه او لحصول العصيان بتركها ولا يستقل العقل بكون ترك شيء قبيحا بالذات
وحصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بيناه نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها ضمنا
بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب
دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به حتى انه ربما
نام ربما ولا يخطر ببالنا فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من
الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا
بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد
سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين
ونقله عن الغزالي ولا قائل فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه راجح
تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه
يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم
الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم
خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب
عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع
يقرب كون مراد الاكثرين ايض الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي الغائي بعينه وعن الثاني
انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على الوجوب القول بالاذن لا مدخلية
للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو
المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنا بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من
فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايض صار المكلف سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له
اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذا امتنع هو التكليف
بشرط عدم المقدم لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضنا الكلام في

ولا يكون ترك مقدمة منها قبيحا بالذات

احراز اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فيلزم بقاء التكليف ايض لعدم استحالة
مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يحيل
العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة
في كتب الظهر القائل بالوجوب يقولون ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه ومع تجويزه
تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه و
حققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب
على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايض
واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع
حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع
فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل يقتضي
جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع
النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا
يمكن الحكم للعقل ايض اذ هو مراد له الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله
ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان
لا تنصب السلم ولا تصعد وبين قوله كن على السطح فان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون
ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي نجوزه هو الثاني و
الذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعلى الثالث منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها
بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكرنا
حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا
يتخلف عن السبب وجودا او عدما فالقدرة لا يتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة
على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظ بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل
الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد
سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب
غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته
فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ويجب وجوده و
ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق
التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك
ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في
ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشرط ايض وقد يورد عليه ايض بان ذلك مستلزم

رعا المستند

لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب
بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل
الى الواجب لا يستلزم به الجبر لا ينهدم به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة
البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق
بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ تعلقه بالمسببات
كثيرا ما لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوها فان الصيغة سبب للعتق والعتق
سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فما
لحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بالدلالة لما قدمنا
سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه
حقيقة امر بالقاء الخشبة في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق
هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا لا ان يكون نفس الاحراق مامورا
به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو
مقتضى استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضع هذا الاصل محل النزاع فان الظاهر
ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما هو
هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني
على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الامر
الى المخاطب كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر با
لمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي كالدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل
هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت
بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا
لم يكن شرطا فالتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون
الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والاول باطل لان المفروض ان المامور به منحصر في
المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما
بطلان الثاني فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني
وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يستلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل
يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور به بسببه وكون ما
يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام لا تفيد
ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها مسبوقة
عن المتطهر والا لكان المخصوص مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به
فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه

وتحقيق

وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكونه ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان
سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا فلا اختصاص
لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات الاول ربما توهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا
كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان با
لظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لان دعوى الاتيان با
لواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتأمل سيما
بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ممنوع واما الكلام في النص الوارد
في هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل
الكلام فيه هو الكلام في غير الموضوع اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيه الاصل
من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به
اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا
هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح
به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في وجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق
بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك
لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا تفاوت في ترتب
العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ
الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي يتعلق به الوجوب
على حدة المدقق الشيرواني في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب الترك المستلزمة للترك
الواجب كالمطلقة المشتبهة بين الاربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من
باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما
هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة
يساعدنا وكيف كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه بمقدار يحرم ارتكاب
الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام
في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي لا ان
ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجية وربما ينقل الخلاف عن الوجوب
في الجزء للدلالة الواجب عليه تضمنا وهو ممنوع وقد جعل العلامة في فروع المسئلة الصلوة في الدار
المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو الجزء للصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون
منهيا عنه قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا واما الضد العام فيقتضيه
التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من
الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية

لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة
والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثاني ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور
به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فما
لو توقف عقلا وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر
نكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل
ضده فكون فعل الضد مقدمة لتركه منه اولى بالاذعان ولما كان منشا توهم التوقف هو
المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه محال وغرضه من المقام الناسخ
هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام
لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق وكذا
فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن
جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدمه عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل
المامور به فانه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه من الظاهر انه اراد منه لزوم الدور
هو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة
لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا
الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز
خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر فاين هذا من التوقف والظاهر
ان منشاء التوهم النظر الى ان ترك يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخل لترك
الضد في فعل ضده وجوابه ان مقدمة الشيء هو ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه
بكونه ما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا
يتحقق توقف ثم ملخص الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا فانت
خبير بان علم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى
ملا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في ساير المقدمات ايضا فتامل فان قلت اذا
ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب
في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى به فاذا كان معنى وجوبه للتوصل الى الواجب لو اجابه ام لا فكيف
يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب
المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم
الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة حينئذ قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست
مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدورها مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا
وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة
القول بالعقاب على ترك المقدمات التي فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجوبها

الضد

ووجوده

وعدم

وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب
المقدمة فان اجراء احكام الواجب على ترك المقدمات اصعب شيء ممن كان عليه اداء دين
مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره
غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال
بالمامور به لو قلنا بالامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل وذلك مع انه
غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة
المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود فقد
يقال ان مراده ان كلما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا عينيا وقد يقال ان مراده ان
كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه
في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال
فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام
الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فان ذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب والجواب عن الاول مع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل
واحد لا في المتقارنين في الوجود كما في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه
بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول
ح بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف
والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب وفيه فعله اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب
المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم
لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة
وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان
لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف ح خاليا عن كل فعل
ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا
ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم
الا ان يقال بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات
قد يكون غير مقدورات وانه قد يقوم مقامه ومقام ساير افراده بعض الامور الغير
المقدورة مثل عدم شرب الحرام ووجود المانع عنه فالصارف ايضا من احد افراد الواجب
المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان
شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير
المقدورات مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع
انا لو سلمنا التخيير مط فلا نابى عن كونه احد افراد المخير بين بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد

الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية في المباح في ترك الحرام اصلا و
مطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف
ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا
الكلام في ابطال توجيهه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة **الرابعة** موضع النزاع
ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا وان كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين
فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلان اما كلاهما من حق الله تعالى او حق الناس او مختلفان
وعلى التقديرات اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له
واما في الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة
ومع سعتهما التخيير مطلقا
الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية فاذا تمهد هذا فنقول
يكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده (اي الضد العام والخاص) بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء
عينا بالعينية والتضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة
في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه
المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل
هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عن الترك قطعا
عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وتتذكر ما اسلفنا
في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم و
القول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي
وفيه انا لا نسلم الغفلة مطلقا حتى اجمالا وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان
القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان
القول بالعينية في الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع **الثاني** الحق
عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر عنه انه للتوابع اللفظية
ومن يظهر عنه الا للتوابع العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا
تصل ونحوه باحدى الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن ومقدمها يكون لك بطلانه
به بالطريق الاولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه
الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم
من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد ويبطل ما اثبت
به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما نحن فيه فان ترك
الضد من مقدمات المامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك
وجوب تركه بمعنى العقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت
النهي بالوجوب بمعناه كما مر في الاشارة واحتج المثبتون
ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به
الضد مطلوب للامر تبعا
النهي لا يفيد الا ان نزاد

للدلالة

٣٣

للدلالة اللفظية بان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه
المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه
عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما تحققه من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور
بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به عرفا مع الغفلة
الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا
يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا
الاستلزام شيء لا اصل له مما لا يضر بالقدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائل
تليق هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من تخيب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام
العقلي بوجوه ويحيدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا
العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم الواجب الا به
فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع
كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق
في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الاشارة
وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة الا
مكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما
لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة
كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف بالواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على
القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان
دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل فلا يلزم تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان
الارادة فلا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع
ويظهر ما ذكرنا ايضا مما ذكرنا في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك
المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة
في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح
وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا
وان اريد علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم
ذلك لاستفادة حرمة المعلول من حرمة العلة كوجوب المسبب من وجوب السبب ولان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم
من دون علته ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف
وعدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على

الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل
الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ غاية ما يتصور كونه علة
لها هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل وقد يكون من مقدماته
اقول الظ ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايض لا يستلزم التحريم لو ثبت
فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثل الكلام في علة
الحرام بل الظ انه كذلك لو اراد من العلة التامة ايض وكذلك اذا كانا معلولين
لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علة فلا
يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون
علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ذلك
الواجب وفيه ان ترك توقف تحقق ترك الواجب عليها مم او لا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي
عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك
من تتبع احكام الشرع وتتبع موارده فقيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من
تتبعها خلافه ويرشد الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة بيع ما يجر الى الحرام
واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايض ممنوع لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما
من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب
القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة
الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق
عن وجوبه وقد اجيب بانه لا وامر الدالة على ازالة الوجوب ونحوها فورا مخصوصة
بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جوازه هنا التكليف
لكون المكلف هو الباعث عليه فيما ترتب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة كما مر تاتي
تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ان
النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان
لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في
وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبعده
يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات و
اما في المعاملات فلا يتم مط وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مط اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء
عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في
اجتماع الامر المضيق والامر الموسع اذ معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء
منه امتثل امره ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اناته وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه
من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف

كما اذا

كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار المغصوبة الثاني ان النزاع في ان النهي
من الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن
استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل الامر بضد ما لا خلاف فان الامر
يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايض فيه قولان والتحقيق لو دل على النهي عن الضد
تنزيها الصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق
عدم الدلالة فيه ايض ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايض قانون لا خلاف في
ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب
اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال
بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه
احد لا بدل لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة منها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها
انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايض للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين
منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله ويختلف
باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفة الاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القول الاول
ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه فلا تخيير فيه
والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد المخير في افراده فالوصف بحال المتعلق
ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايض كليات مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في
المخير جعل منتزعا من الافراد تابعا لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل
وعلة الافراد سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتبارات كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب
بالكفارة عيني ينبئ التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع
بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن
ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها
نفسها فبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مط على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة
فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين
فالاولون يتمسكون بالمتبادر من قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل
البدلية والاشاعرة يقولون كله او لاحد الشيئين او الاشياء منها واذا جاز تعلق الامر وجد
بمبهم كما هو محقق ومستقيم والنصوص لا بظاهره عليه فيجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه و
لما كان اصل هذا البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الادلة
عليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب فايدة قد عرفت ان المكلف بالواجبات
العينية ايض مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون

بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم ودينار ويطلق الذكر في الركعتين
الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وبأكثر وهكذا وقد قالوا كذا الواجبات التخييرية فقد
تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والتمام في المواطن
الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب و
اختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله
تدريجا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزايد كما في التسبيحة في الاولى والاربعين في
الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال
وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فالواجب كله لكونه من افراد الواجب نعم اختياره
مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن
صورة التدريج واما القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان
الاقل بدل من المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين
مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام
مع مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء
بالركعتين اذا نوى التمام اولا فتدبر في الامثلة ولا ... ولا تغفل

فائدة لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر
بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت
اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون
ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما
وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق
عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا
مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير
الشارع بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متباينة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظيره
التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرها فلولا
تطبيق اول جزء من الفعل باول الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء
الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا من جوازه عقلا وهو التخيير في الايقاعات الممكنة
في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التخيير فتاول امثال هذه
الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن المفيد وابن ابي
عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه راسا لا بمعنى كون
العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد
فعله ثانيا ولا كل المضيقات فانه لا عفو حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول
يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان
التالي على قوله ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففي فسحة عن ذلك وعن
وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم لو
اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر وبروا اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله فحصل الفارق
وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد
ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بينا فقد ذكروا في تفسيره وجوها
قد ذكرناها في حواشي التهذيب لا فايدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من
التروك بدلية العزم عليه فاذا ضاق الوقت فيتعين الوجوب اولا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعلم ... لانه الامر عليه
من الادلة واما سائر الادلة فمدخولة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن
لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان
يتضيق الوقت فيتعين ومنها دعوى القطع لقطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية
لا يقتضي قصد الفعل من جهتها محتجا ايضا بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء و
كخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفارة عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح ووجه
البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرق الاخير

واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتباينة بالوقت ويلزم خلو الترك عن بدله فيما اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله كلا ساير الافراد مع ظن الموت اوضح فرض تقابله لكان اخر الوقت لاستحق العقاب فيجيء الاثم لجواز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لو كان له لم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه انه تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الاخر من جنسه بخلاف ما لو قبل الوقت بانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب التخييري اذ يكفي مجرد الرخصة في الترك وانما يحصل العصيان بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع انه يكون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اوله الكلام مع تسليم وجوب العزم فقد بقي انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لانه غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا وتفصيلا حين استشعرها لكونه وهو من احكام الايمان ولوازم الايمان المؤمن فلا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما قبل الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا فتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين واسقطه الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على الموقن انه لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم شهر رمضان واختيار سفر مباح ولم يقل به احد **تتميم** التوسع في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق كلا ولا يتضيق وقته او بظن الموت والثاني فبظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لا ان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك فتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة بلا ان براءة الذمة لا تحصل الا تيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأته بظن انها اجنبية وشرب خلا بظن انه خمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان ثم الكلام في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر لئلا يخرج عن الوجوب بالكلية بخلاف المؤقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعيين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك لا يرد في المحدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع انه في المحدود ايضا تضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لواحقه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في اخره فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مثله القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الماهية في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغيرها فالتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة عن ملاحظة ما دل على اباحة السفر مثلا لا الاستفادة اقل الحمل من الايتين فليتامل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كالصلوة على النبي ص ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط

بفعل

بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد فيكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا نسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف يتوجه الى كل منهم الوجوب بحجة الاخرين وجه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط الدين المتحمل باداء متبرع منه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا فليجز الامر لبعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد لغى ويسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه انما صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمرة الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان التندم والتهديد له على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع انه اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج كما ان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب في السقوط انما هي بعد الفعل ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه وجهان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من غيره يكفي كما في حمل الفعل على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي الطبيعي هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا لان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا تفيد الماهية الا طلب فعل الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر انه من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد تبين انهم لا ينكرونه في ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الحكيم للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط انها لا يكون مع قيد وتشخص اما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف فيه ويكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في الوجود الكلي الطبيعي وعدمه فما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم

وجوده مولعا لخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود
الافراد وبيّنوه في محلّه وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري الوجود الكلي الطبيعي لا ينكرون
ان العقل ينتزع من الافراد صورة كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي
الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب انه له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعلم وجودها في الخارج انما
يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا متحققا
او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط شيء غاية الامر استحالة
تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي انهما بهم ذلك تولد الامر لا
نتزاعي ما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات
المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه
في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية
على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المط لا بد ان يكون هو الفرد واما تعيّنه وتشخّصه وارادة فرد معيّن
فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايض كلي ولا تحقق له في الخارج على حدة
وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المط هو كل واحد من الجزئيات
المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي
قلت قد مر الفرق بين الوجوب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب
التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم ذكروا الواجب التخييري على اقوال شتى ولم ينازعوا فيها في هذا اصلا
وهو من اعظم الشواهد على ان المط هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل
من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايض بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى قول
الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب
المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا للحط بالكلي وايض الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان
تكون منظورة بالذات ومفصلة والمط هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير
بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها
الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات
الشارع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة
وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز فلم تفرق بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل وسلم امره
الى الرجل لا المرأة والمسلّم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه
شيء خاص وانما علق الحكم على المطلق او لا يرى الى الفرد والمطلوب في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل
قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يتعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على
الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايض واما الثالث فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا ولا

لا ثانيا

بالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب انه الامر من قبيل الثاني
فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتم وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل من انه
الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التميز بين الماهية لا بشرط شيء وبينها بشرط لا وحمل كلام الثاني على
ارادة الثاني فهو بعيد عن انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغة الامر مثل اضربها اعتبارات ثلثة يلاحظ
الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الحاج فعلى القول بكونه حقيقة
فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب باستعماله في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب
والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة
الى الثالث لنوع في نسخة والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع
الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما هاهنا مفصلا والوضع هنا وضع
المشتقات والملحوظ هو المادة واما الاول فالظ انه من باب فجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة
حينئذ انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظ ان الوضع فيه ايض كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة
لكن مع قطع النظر من النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب ان وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا
حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتم وانتظر لتمام الكلام **قانون** الحق عدم جواز الامر
العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على
ما توقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيجب الاتصال
على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايض لئلا يلزم
تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية التعليق على ما يفهم منه هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب فلا يجيء الشرط منه على
ظاهره فان ظاهره للجهل بالوقوع وهو بناء في العلم فيحمل الاشتراط الحكمي مطلقين بثبوتها بالنسبة الى المكلفين
وسلبها بالنسبة الى الخالق قد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها الكل
منها ما يحصل العلم بكونها مط وهو اذا وجد المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه
فيه ومنها ما لا يحصل العلم بكونها مط بالنسبة الى الشروع فيه كالغرض السابق في اول الوقت لمن اخبره صادق ببقائه الى
التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السليم العاقل بقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب ان هذا
يجب لا قد لكم على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايض كالحج من البلد النائي وهذا مما لا ينبغي بل لا
يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار انتظام
العالم واساس عيش بني آدم على ذلك فيكفي الظن في وجوب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به
فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك
الجزء وبعد تحققه يخرج من الشائع مع ان الكلام في نفس التكليف لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط
الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايض كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم
فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب من الحنطة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على
مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كما لو

ولا يلزم من امر الآمر اذا علم انتفائه نقص وقبح فانه علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
اذا تقرر هذا فنقول انه ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم
الآمر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم
على الفعل مع علمه وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم
بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع التنازع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المعنون في تعريفاتهم هو النزاع الثاني
وقد اختلط المقامات على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يضر في الآن كلام من انكره كالعلامة في ذلك
الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة
الآمر الفعل المامور به ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا واخر المبحث فيه مع انه لا قبح فيه فذلك اما اولا فلما
بيناه انه حيثما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن
فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان
كثيرا منهم لا يتمكن من الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا تأمر به قرينة
وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلان ذلك
يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد على القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة
اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره و
انكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب ومما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه
ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان في حصول العلم للآمر بل قد يكون للغير وللمكلف كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم
الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفسه لما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده
ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا تخرج عنها الا بالقرينة على المجاز
ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة فمن عدم ارادة المذكورات
في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة
على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما
يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب او الوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما
فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم فعله شرعا
في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع
بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب
عنه بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي وكذا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف
مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال بل هو كذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول
انه حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني
انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين اما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى
شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب لا الارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول

بكون العبد

بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث انه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو يعلم بالضرورة اما الملازمة فلان مع
الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان فيه ايضا
فلا يقتضي حصول العلم في الواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام
بالنسبة الى الجزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما هو شأنه
ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا
محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم
على قتل ولده ولم يحتج الى الفداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة
بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدي
وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا استشهاده بذبح الله
ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع ولا استشهاد بتصديق الرؤيا معارض بانه اذبحك مع كون المجاز في الاول
اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال
التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيتم ان النسخ بداء
في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما اظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه
ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعالى اني اذبحك فيكون في معنى الاخبار عن حصول هذا الفعل في الخارج بلا شك منه عن الله تعالى
ثم بدا لله تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهر خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ع في المنام
مبنية على امره تعالى فيدور الكلام فيشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فلا وجه لجعله اما من باب النسخ
والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فقط مع ان حصول العلم لابراهيم
في معرض المنع لم لا يكون بغلبة ظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا
ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت صحيحا فحاضت المرأة قبل مضي زمان
يسع الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من الطهارة او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالطهارة
فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء
وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض بعد ذلك اليوم او حصل له مفطر
اخر من سفر ضروري وغيره ونحو ذلك ففيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس
الامري بل فيجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان يجب عنده الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف
فيه بين الاصحاب قانون اختلفوا في انه اذا وجب شيء ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز
الثابت بالبراءة الاصلية فلا بحث فيه وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت
حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب وعدمه فلا قوة عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة
او التحريم الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بلا اذن والعادات والتلذذات
فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثار وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص

فانهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال بغيره لك فانتوهم من ان المراد بجوع الجهة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها
قبلا ايض باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق
وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع من الترك ونحوها اما
لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر لا يجامع لعلى الجواز مع المنع من الترك
فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل بعد اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع من الترك فان رفع المركب يحصل
برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع من الترك
يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس وجودها في الخارج متحد ووجودهما
انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام
منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من بقائه
الفصل الاخر ففيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى التحصيل الاول فما الدليل على
حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب
وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت
الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب
مطلقا فمع استصحاب الجواز فيتم المط قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد لامر اعتباري وبعد حصول الطرفين
واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تحقق اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصوله
ظنا باللحوق بالاستصحاب لا يقيني لان الانضمام في نفسه يحتاج الى الدليل بل لا ان اليقين بالانضمام انما هو لعدم
يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق الفسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع
فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكان بقاء المنضم اليه
اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذا عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب
يجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى الموضوع بلا حكم وبعبارة اخرى فكان الاصل بقاء الجواز الذي
في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فانجبع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن صرح
بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرها مما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب
الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فيه ثمرة بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء
الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام او نائبه والمجتهد لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما عرفت
لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه
كما بينا ثم من فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه
لو نذر ايقاع صلاة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلاة الظهر مثلا ونافلته في مكان لا رجحان فيه
فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد الا ان عدم
اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد بفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل كان مورد النذر هو
ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها لو باع العبد المأذون او اعتقه ففي انعزاله وجهان بل
الاذنه

الرجحان

والفصل مع

فان قلت لا ريب في ان اوردنا العقل ...

٣٩

الوجهان لجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الحاصل في
ذلك من الفروع مثل انه لو نذر اضحية بحيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظ انه كما لا يجري
الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم عم ما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب بقية
العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه فتح فبانتفائه ينتفي المشروط راسا وهل يبقى
بنسخ جزئها او بقيتها لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك
بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص **قانون** الحق ان الامر
يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما
يكون اذا اتى المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص
من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظ
ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو
موهم بخلاف المقصود فالاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة
والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظ ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك
ايض وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول كما سيجيء **الثاني**
كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا الشرائط المستفادة له من الشرع بحسب
فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر
وقد يحصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى
الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد حجيته عموما من العقل
والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن على اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث
وكذلك قد يكون التكليف بشيء او لا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم من الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بما
يعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزائه جملة كذلك ومط وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل
بمقتضاه في الحال وفي الماضي لا في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل
والبدل كمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه و
بعبارة اخرى انه مكلف بالبدل له بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان
التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مط فلا والظ ان هذا يندرج تحت اصل مختلف باختلاف الموارد فلا بد من
ملاحظة الخارج ثم ان الظ ان التكليف يتعدد بسبب اختلاف الاحوال والازمان والمكلف به في الاوامر المطلقة انما
هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر فيجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم
في اخر فبايهما حصلت فقد حصل ثم نقول موضع الخلاف اذا كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى
حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف فلعله انما يكون عدم الاجزاء بالنسبة
الى الامر الاخر فيجب القضاء والاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا لاختلال

في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذا فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل
اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تجب بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا
اظن معنى الدلالة على سقوط القضاء بمعنى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ومحل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول
بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول
بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثاني محل النزاع في هذه المسئلة يقرر على وجهين الاول
هو ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا
والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا
اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسميته ذلك قضاء وعلى ايضا يسقط هذا التقرير ويجري في الاستدلال على
التقرير الاول ونقض الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا
للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار
اذ نفي المرة للغير انما هو للتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة علم الدليل فبعد حصول
الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذا ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة
والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم بعلم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء
يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى اذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت
المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم والناسي والحائض
والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك
ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على المأتي به ثانيا القضاء وان لم يسم به القضاء
الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد والسجدة تقضي بعد التسليم مثلا الخامس ما كان
بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضي ظهرا اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول
اختلف الاصوليون في ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال
على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا
تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهي يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى
طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل انه حصول الامتثال انما
لنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول
ان ذلك يتكلم من وجهين الاول ان ذلك الخروج عن التنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني
ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط
شيء فاذا تعذر ذلك عليه فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر
الاول فعدمه يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف و
اللغة وما ترى من ان الصلوة بظن الطهارة يقضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد خارج نعم لو ثبت من

في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى الثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا

الخارج

للخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل عنه ما دام متمكنا عنه فلما ذكر وجه والى ذلك باثباته بل الظاهر الاسقاط
مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى كان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة بصيرة نفقهية
لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به
على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان المأتي به او لا فيلزم ان يكون
المأتي به اولا تمام المامور به هذا الثاني ظاهر واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال تحصيل
الحاصل لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع
ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التقرير الثاني
لمحل النزاع واما على التقرير الاول فلا يبقى طلب بالامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل
في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصوله اولا تحصيل لها فيرتهب الهذيان
اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف
باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق
او خلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي مثل التحية لا يخلو عنه بالذات
كما يقول القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل
والعادة الا ان يمنع مانع عنه كامر بخلاف ما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا
للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد على امر على حدة ولا يجب له
قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك
بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء و
ليس باعادة ايضا فمنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء
انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل
فيقضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وانه لم يقف في
كلماتهم على تصحيح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلفة في بيان المقصود فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا
تخبط قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه هل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف
المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء
يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به
شيئان يبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف في كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود
الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير
لا في القيد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء
بالفرض الاول كما ان في كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون الامر اتيانهما مجتمعا مع انتفاء احدهما يسقى الاجتماع و
لا يجب كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا
بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى الخصوصية التي المذكورة فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا القيد

فالنا في كون القضاء بالفرض الاول سنظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى نفي احتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع
وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال
الذمة بمجمل التكليف مستصحب لم يحصل البراءة منها الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة لاحتمال انه واحتمال ارادة المطلق من
المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا
ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد تباين الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز
انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التباين في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه
فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها يشك في بقاء الجنس وينابه
الفصل الاخر عنه والاصل عدمه كما سيجيء تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه
في يوم الخميس وفي يوم الجمعة فيما به يوم اخر من الخميس يحتاج الى الجعل الثاني وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في
المقام في شيء فان الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس ويوم غير الخميس لا من مانحن الذي كان
ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى امساك يوم ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل
قولك صم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالنية المقربة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح
ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق المامور به
في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين يوم الجمعة بخلاف فيما نحن فيه بالوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس
والفصل فلما مر من عدم التمايز الا لما جاز الحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق شيء
واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا
واحدا والزايد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بالحجية مفهوم الزمان ومفهوم
اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع وكذا قولهم عم ما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه
كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلة الثانية بالقراح لو فقد السدر
والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يتبع القضاء كاليومية وقد لا كالجمعة
والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح انه لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع
وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى فان التخلف لعله من جهة
دليل اخر وهو مقتضى الا ان يمنع مانع وقد استدل ايضا بلزوم كونها قضاء اداء ومساويا للاول لو كان بالامر الاول
فلا يعصي بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب كالتخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضرورات
المامور به غير داخل فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا
الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس
مع الفارق لان وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات
فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن
التوظيف بخلاف المعاملات ويجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون

ما يتأتى به

ما يتأتى به خرقه وجوابه ان الاداء هو ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة قانون الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال
القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا للفهم العرفي
والتبادر واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرناه مستلزما للاستدراك وهو
من قبلي ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول صلى الله عليه وآله بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم
يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله عليه السلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال للعبد
لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة
دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي وتضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما
لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بدونه ام لا واما
الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحال ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل
فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب اقراره بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن
التفاهم في العرف جعله اقرارا وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم المقصد الثاني في النواهي قانون النهي هو طلب
ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا و
اما مثل كف نفسك عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال وفي النهي من حيث انه الة لملاحظة فعل
اخر وهو الزنا وحال من احواله وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما فلا فرق بين الاوامر والنواهي في الاقوال
ووجهها ما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها
حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل
والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر ايضا هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك نظير ادلة سائر الاقوال و
اجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المختار بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء
عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم ان لو قلنا ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل
بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فح لا يصدق النهي على صيغة لا تفعل المجردة
عن القراين الا فيما علم كونه للحرمة فح يكفي صدق النهي عليها في افادته الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كالامر بنظيره في الامر و
ان لم يجعل لفظ النهي بمعنى ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا فيه ايضا كما بينا من ان الحق خلاف ذلك
وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال بها اما في خصوص نهيه صلى الله عليه وآله فيرد به
بذلك مدلولا حقيقيا له ايضا محل كلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه
يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كلما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الاستحباب مجاز وتخصيص
كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص يعارضه لزوم
اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولاتها ان تحريما فبما
لا نجاد تحريما وان كراهة فبالاتيان بها والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة المراد الاذعان على مقتضاه
ولعل انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول صلى الله عليه وآله وانفهام حرمة مخالفته بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى
مخالفة الله عز وجل

لا يقال كلمة ما ليست عاما حتى يطلب عليها التخصيص لانا نقول انها وانه لم يكن
بحسب الوضع عاما لكن ارادة العموم والحقيقة لكن في الاية تستلزم العموم
لتضمنها معنى الشرط كما يدل عليه الفاء فتم انتهوا ولو اغمضنا العين
عنه يتم بحسب الحكمة ايضا لعدم مرجح في المقام وكونه لراجعه فردها
ونهيه ايضا لحكمة وعدم الراحة تستوعبه شغلها وعبثا والحكيم منزه
عنهما فيجب حمله على العموم منه

على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن
تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام الائمة ع على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة
كثرة الاستعمال في المكروهات حتى صارت من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم
في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف ونفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لما مر في الامتثال بمجرد ترك
العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق و
يمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق واما استمراره فاثرها
يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان بقائه باستمرار الترك فالقدرة بالنسبة الى طرفي
النقيض متساوية والا كان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المط هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة
الاتفاقية وبسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غيره لك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان
الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان
الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الذي
الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء كلما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه
لو لم يكن نفي الفعل مقدورا لزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت ما ذكرت ايضا يؤل الكلام الى ان
المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس
على الامتثال بمجرد تصور يمكن ان يصدر عنه وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا ولا فقد يكون مكلفا بالفعل الكف وقد
يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمط
انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب
فتذكر فنقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور
وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل هو الاول النافي في التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة هو المكلف
به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعلم حسن
الاقتصار على الكف فقط **تذنيبان الاولى** قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه
في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المط هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق
بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه
بخلافه هنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى التقدير يرجع هنا اشكال الامر وهو انه على القول بكون المط بالنهي هو الكف يؤل الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور **الثانية**
اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين ضد الاكثر انه للتكرار ولا قوع العدم لنا ما مر من ان الاوامر والنواهي
غيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب
الحتمي التحريمي والايجابي والاصل عدم شيء آخر فمن يدعيه فعليه البيان نعم انا نرى بالعيان استعماله في كل من المعنيين كا
لزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الضار فالمهية في اللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل
حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع

مسئلتان

فلا يلزم

عن ادخال كل فرد كما ان طلب الايجاد يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان
مدلول الطلب التحريمي المهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما
لو كان المدلول هو الطبيعة المطلقة كما هو المقدر المسلم فيه من جهة الاشتقاق كما ان المط يحتمل الاطلاق والتقييد
كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقول المولى لعبده اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر وعدم الزنا في شهر او سنة كذلك
يصح ان يقول اطلب دائما منك ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب
ترك الطبيعة انما يقتضي ترك الجميع لافراد الطبيعة في الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام و
التكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو
خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب ترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت
غير معين اغراء بالجهل في وقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل
وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتبادر في نظائر المبحث والا فلا نمنع
الحمل على العموم في صلوة الحائض وما نهاه الطبيب فقط قيدا ولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو لوحظ مقيدا
بذلك ثم وقع عليه النهي وكذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا
يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على العام لحصول الامتثال هنا بفرد ما
عدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن
لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان تقول لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المط ترك الطبيعة في وقت غير معين
حتى يلزم الاغراء بالقبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه
في الآن المتاخر عن النهي فح فهاهنا يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار
هل هو تكليف واحد او تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المط
ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتكراره انما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار
من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال ايضا لكلام بموافقة مطلق النهي وان يترك استمراره والا اما
على الاستدلال بالتبادر فلا يبعد التامل فان التبادر مع تفصيل التروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل
الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الا
متثال بالجملة لترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم ليس دلالة للدلالة النهي على النهي بخلاف قوله تم ولا تقربوا
فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما
هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تعاقبه واما المتباينة بسابر الصفات المتشخصة فكالاموي ترك الزنا بزيد بعينه
وارتكب الزنا مع الامر في فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يترشح مع الامتثال بالترك الاخر
حح لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فلما لا يمكن تحصيلهما معا في آن واحد لا يمكن ترك احدهما
فانه ارتكاب الامر بها بالجملة فلا يلزم في ترك الطبيعة ما في آن من ان يتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك
جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور لتحقق الدوام واما من لا يقول
فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور

فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار ونحوه ذهب العلامة في التهذيب الى الفور مع عدم
قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي
في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء
بالجهل فيلزم الفور ايضا فائدة اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان
الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص المتعلق بتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة
فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند من جوز التكليف بالمحال ومنعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف ايضا تكليف بالمحال (التقييدية لا التعليلية) (بعض)
ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا
مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا
نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف كما ان المخالف الاول افرط فهذا قد فرط
ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام
السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخونساري
وولده المحقق والفاضل المحقق المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل السيد صدر الدين وامثالهم رحمهم الله
بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام
الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار اليه العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار — كان م
ايضا واشتهر هذا المذهب جماعة من افاضل العامة والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه
المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في
كتبهم فنحن نقتفي اثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرت عادتهم في هذا المقام
بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء
الصلوة فانه هو الذي يحصل بها الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان من حيث انه من اجزاء الصلوة
ماموربه ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما
اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره
في شيء واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة — فلا يلزم التكليف بالمتضادين م
واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر
وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو
مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع
الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود
الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج من الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات
بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن عن المقدمة فان قلت
سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون
والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به بعينه

تقييد ... اعلم ان محل الاجتماع [illegible]

منهي عنه

منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من
باب مقدمة الحرام لا الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر
والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم الوجوب التبعي الذي بيناه في
موضعه ولكن غاية الامر ح توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي واتمام
المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن بما ذكرت من كون الامر بالكلي
مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة
ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان
الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا
لك في مبحث الواجب التخييري والكلام في الفرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله
ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري
بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم و
ثانيا انا نمنع التخيير بين كلما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في
فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الشخص ايضا عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكل مباحا فالتخيير
بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد العيني المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان
بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب التوصليات بل
التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه
انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة
التي هو موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدمات المباحة التي كانت من افعال المكلف (فلا يلزم اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي)
والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل
من الغير بدون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا
بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلوبا للامر وكل واحد
مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو انحصر تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة (مباح وغيره بفعله وبفعل غيره)
فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود
الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود فبينا لك في (لانه لو لم يمتنع لزم التكليف بما لا يطاق)
مسئلة تعلق الامر بالكلي المنافع عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت ما القدر المشترك الانتزاعي
من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة
المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها
من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات
المكروهة فان الاستحالة المتوهمة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة
بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والمحال وهو محال على الشارع

الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى واذا النهى فى المكروهات تعلق باعتبار العبادات دون
ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهى عنه بالنهى التنزيهى اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان
النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن ذلك ظهر ان العقل كما يدل على امتناع الاجتماع
فى المنهى عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف
كما سنحققه ان شاء الله ولذلك ادرج الاصوليون الكلام فى المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية
وان كان لادراجه فى المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية
لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع
الى تحرير الدليل ونقول معنى قوله لا تصل فى الحمام ولا تطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة
ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان
الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما فى محل
واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهى التنزيهية راجعة الى شئ خارج من العبادات بخلاف
التحريمية بحكم الاستقراء فالنهى عن الصلوة فى الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفى معاطن الابل عن نفار
البعير وفى البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب فيه او لا منع هنا لاستقراء
ومحبته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون فى معرض الرشاش مكروه وهذا الكون
هو بعينه الكون الحاصل فى الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين فى كون واحد وان قلت ان مطلق الكون
فى معرض الرشاش لا كراهة فيه وانما الكون هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المعنى ان الصلوة
فى الحمام منهى عنها معرض الرشاش فالنهى ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض
للرشاش مكروه والنهى عن الصلوة فى الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا
ان الفرق بين قولنا لا تصل فى الحمام ولا تصل فى الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة
الصلوة فى الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب
مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم فى كثير من
وفى كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان فى معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة
فى غيرها ايضا فى غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك فى اصل الحكم كرفع ارياح الاباط فى غسل الجمعة
لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد فى غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشارع النهى عنه واما
فى مثل الصلوة فى مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجرى فيه هذا الكلام فلا
بد للخصم من ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على
بطلان مذهبه الثانى ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا منها فى غيره يعنى ان الصلوة فى الحمام
مثلا اقل ثوابا منها فى غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد
يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة فى المسجد وقد ينقص كالصلوة فى الحمام وقد يبقى بحاله
كالصلوة فى البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض فى

الثواب فيلزم كراهة الصلوة فى مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها فى المسجد الحرام وحاصل هذا
الجواب ان مراد الشارع من النهى ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان ترك الصلوة
فى الحمام واختار الصلوة فى المسجد والبيت وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغنى فان الترك
المطلوب المتعلق بهذا التشخص من الصلوة من جهة هذا النهى لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر
بالصلوة مع انك قد اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع
هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم
الكراهة وعلى الثانى عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهى ليس هو الطلب
الحقيقى بل هو كناية عن بيان حال الصلوة الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع
الامر والنهى قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدى بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة
هذا النهى على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او يجتمعهما الى اخر ما ذكرنا
على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما
ما لا بدل له كالتطوع فى الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام فى السفر والايام المكروهة
فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل زمان يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكل يوم من الايام
يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاكثر الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كافة
ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان الحاصل منه انه لم يكلف فى هذا الوقت الذى
يصلى بدلا فيه عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذى يوقعها فيها هو الصلوة التى كانت وظيفة هذا
الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يق ان هذا هو الصلوة التى هى وظيفة هذا الوقت ولم يكلف
فى الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال
له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة وقت الاخر فهذا اعتزال فمنك بان الراجح ترك الصلوة
من غير بدل مع ان هذا الكلام فى مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة
من شعبان وغيرها لا يجرى فان صوم مثل الغدير الذى يتفق مرة فى عرض السنة ليس مما يخالف العادة
ويتقيد المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك ينهى عنه فى السفر بدله الذى لا وجود له اصلا بل لا
معنى له كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم فى العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او
بالعكس قلت المناهى التى وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها
ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقه بذاتها مثل ان نقول ان قراءة القران مكروهة للحائض على
التقريب الذى سنبينه فجعل صلوة الحائض من جملة ما نهى عنها لذاتها فلا اشكال عندنا فى رجحان تركها
ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى التكلف اصلا وانا لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يق ان
المنهى عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فرجع الى النهى باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض
كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وعالم جهة ولا اشكال
فى واحد منها فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر من الخصوصيات رجحان

والخصوصية التي يحصل معها في فرد خاص مرجحة من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجحية قد تواذي الرجحان
الثابت لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه ففي الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني
يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال
لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فنختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة
واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هو اما مباح
او مكروه على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يخلو النهي عن
الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة
ويرفعه ولذلك كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى
لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى سعيهم بمجرد كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا
لم يتداركه ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن حينئذ التقرب وكيف يصير ذلك عبادة
مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان قدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة
ومهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل
العبادة وان كان لم يحصل القرب ايضا لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عبادات
التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المبطلة
ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه
موافقة امر الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من
جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد
في الروايات وافتى بمضمونها في الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله تعالى متكاسلا ومشتغلا او لعب فعله
لذلك ان تكلمه الامام عليه السلام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه اولى بعيد من مثله سيما شكوا وصيا
في مثل الروايات المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة
وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل
تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا
الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحة
قصد التقرب بها ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فان ورد في امثال
هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عليه السلام صام
في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد السفر وغير ذلك من
الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له من نفي الكراهة منه او من القول بعدم رجحان تركه مطلقا
والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم ففيما يثبت الكراهة فالكلام
فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها
من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية فلا منافاة بينهما كالقصر في

المواطن الا

ل ٤

في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى عينها التمام مع كونه احد الفردين الواجب التخييري وكما انه
يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول
بوجوبه لنفسه وكالوجوب لغيره مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي
مع الكراهية للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص
للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع
حصول منقصة فيها ايضا ليستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه
كون الغير افضل منه وارجح ونحن نقول ذلك الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما
نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية ولا يتوقف
ان هذه المنقصة انما هو من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان
مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة
الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة فلا يجدي ما ذكره المجيب في نقول ح بعد تسليم كونه
راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى
اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت
لمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كرهت على ما فررت عنه فان المطلوب شيء واحد ولا تعدد
عندك في الجهة فان قلت المجانا الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو
اراد الفعل واختار الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو
واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي
والمرجوحية الاضافية ايضا وما يتوهم ان الفارق ان الصلوة ثمه عين الغصب وههنا عين الكون في الحمام
مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع
الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنونت به القانون وما سيجيء فيما بعد
فالنهي ثمه تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرنا
من النقض انما كان من باب الاولوية والا فكفى بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا في العبادات
المكروهة مطابقا للبحث في النوع ولزوم ما ذكرنا القول به لذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به
ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا
تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة وان كنت تقدر
على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيره في المثال الاول فنحن
نقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال
الثاني والنقض الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة
الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرنا في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني
بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما رفعت المعارضة بما يناسب ما اعترضنا بالمعارضة المعارضة

بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكذا امر يجتمع اه فيه انه
بعيد عن محل الكلام فان المرجحية بالنسبة الى الغير غير المرجحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب
وقد اختلط في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالأثر مع ان الكلام في الواجب
النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا مرورها في الشرع
بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب
لغيره انما هو اذا لم يتعلق وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما
على القول الآخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال لكون المكلف مغتسلا
لا انه يستحب الغسل له الا ان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالفعل الغسل وما لا يتم
المستحب الا به فهو مستحب فيستحب هذا الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف فان
المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرنا
هو الصلوة في المسجد فاما المستحب والواجب ايضا متضادان وكذلك الفرد الافضل من افراد الواجب التخييري فانه
واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث التشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكروه
في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وانت خبير بان قد لذلك
الرجحان والمنقصة الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فتخرج عن
المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة
وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب وكله
بعيد عن الصواب ما على ما اخترناه فلا اشكال فقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه
مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل
صاحب المعالم وتعلق الاوامر الافراد عنده
خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق به فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة
بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع
حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق
الحكم بخصوصية الفرد فلعل ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو كون معنى المطلوب هو الطبيعة فانما وايضا
الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا
كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يجعل مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام
وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان الحال واحد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع
توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس
مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصليات و
يقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز
الاجتماع مطلقا بل مناط الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من

قوله

قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط
عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب
المجيب انما يصح اذا اراد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة
ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع
ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما ان محل البحث الذي هو الكون
الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل للجزء
وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم
اي المجيب
الخياطة فيه ان كان يعني تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق
بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون
الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن مع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل
المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا
يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم
الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه
نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبه لكان لما
ذكره وجه واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف
مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي
خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور للدخول في الحرم يكون
عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في
امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشا من لزوم اجتماع المتنافيين
في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك
منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة
شيء واحد فيمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى
ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا
اركع هذا او غيره والا لعاقبتك قوله يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هنا
ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي
هو بعينه الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره
لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما
اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين
ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الخارج ففيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان
ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايرتان

بان لا يكون امرين ولا امرا واحدا بل امرا ثالثا

في الحقيقة متحدتان في نظر العرف في الخارج ومع ذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت ورودها
في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز
ترك هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في النظر الحسي
مطلقا وكذا المكروهات وغيرها واما قوله وايضا كيف يجوز اه قد عرفت ان الشارع لا يقول لا تركع ولا
اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير الذي
باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك يسقط عن المباح كما اشرنا
والتكليف الباقي حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع
اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم
بعواقب الامر المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة
انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدراك من اجل
ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على
لبون محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصودة من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا نجيب عنه بان
المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد ما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم
خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن
الافراد من باب المقدمة فلا بد من ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات
قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم
الطبيعة مطلوبتي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك
لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي كان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة
فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد
اسفر الصبح وارتفع الظلام فاتى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد
التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان هيهنا
نقيضي الاول مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا
ومبغوضا واما اقتضاؤه ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع
صل مطلقا والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما يصدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق
يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والمقاطعة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز
لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه
بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت
محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض الفقهاء منا الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسألة
ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات
الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو
ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء

جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح
محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين
ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان
لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلافه هيهنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن
النجاسة واجب ومع ذلك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته
باصل البراءة وكذلك ما ورد من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة
فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة
او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل
منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احد الطرفين دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة
فقدم الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان افهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما
ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا فنقول فيه اقوال الاول انه مامور
بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه مامور لكن لم يتعلق به النهي عن
الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب
ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما
ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه
وسيأتيه او العقل كما لو دخل دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق
فهو مامور به بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل
على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج
اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع
بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس محط الامر من حيث هو خروج بل لانه
تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب فالنسبة بين الغصب والخروج
عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب وهو مقدمة
الذي اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بسبب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة
في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو
فرض ورود امر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الموجود لا مكان
التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك
فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه
مستدلين بانه اذا نفي الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه انما
منح بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به
الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله فيلزم حصول

[illegible]

المعصية ايض واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايض مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر نعم يمكن ان يقال على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ معنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتدائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلب الترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه اخر

قانون اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الاطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لا ان ذلك نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابلها ای ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات ويحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يجب ان يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم غيره من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب اللحوق والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايض من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار و ما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة يثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي ومدلول عليه بالادلة المتينة القويمة مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين

ثم مستنبع

ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع فمعنى اذا الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالامر لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا ايض خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثال النهي عن صلوة الحايض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكاينة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه اعلم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحايض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في غير المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد من جعل القيود من متعلقات المادة مم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحايض منهية عن الصلوة ما دام حايضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكاينة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالظاهر ان مكلف بالصلوة والحايض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايض كامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحايض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايض يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الخ ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط

وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات
مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في
غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة
فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر او
اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت
فالنهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن بيع الذهب وعن البيع المشتمل
على الربو واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار
المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها لان كونها في هذه الدار من احد
مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتباره وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية
له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل متكفلا ايضا مثل ذلك اذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في
الصلوة من الشرع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن بيع مال الغير وبيع العنب
ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق لتحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا
تغصب والنهي عن الكلام مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالنهي عن
البيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه
لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان
القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما
مستقصى وكلام القوم في تقسيم الاقسام والمسئلة مغشوشة مختلة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما
فيناها لذلك والا فلا يتفاوت الحال من بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية الرابعة اختلف
الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال
للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو فرض ان يعطي من يصلي صلوة
صحيحة درهما فهل يجب ان يعطي من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى
الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه
غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يتوهم انه مسقط للقضاء بالنسبة
الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاءه هو الصلوة مع يقين
الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل وقوعه على وجوه
متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في صحة صلوة
الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو بط وفيه
ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة ايض مسقطة للقضاء ظنا
بالفرض الجديد ايض على المعنى المصطلح الا مع ثبوت هذه الصلوة ايض وهي مسقطة للقضاء على القولين
والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايض

مسقط

مسقطة للقضاء ظنا فلابد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد
باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في آن دون آن او يجعله مراعى فلا يوصف با
لصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان
ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال
الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر
انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي
الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين
موافقة الشريعة وثبوت القضاء انما يتحقق لفوت الاداء لان المكلف يجب له التعبد بالظن ما
دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا مع كون القضاء م فلابد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو لا
عم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت
ايض بل بطريق اولى وحينئذ اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يوجب فعله
ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته
مط ان قلنا ان يكون القضاء تابعا للاداء او ثبت بامر جديد بالفعل خارج الوقت ايض و
في الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم
ما اسقط القضاء وهو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف
بصلوة العيد الصحيحة ان اريد ما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا
في طرده بفاسدها ان اريد ما اسقط القضاء ما سقط عنه القضاء وان كان من جهة عدم
مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك
العين في البيع وجواز التزويج بامرأة في الصلوة لطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بترتب
الاثر وكلا باس به وح فلابد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه
حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقا
يسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا
باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصححونه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما
لم يكن مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطلة في العبادات بالصلوة في
الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح
ان كان بناؤهم على نفس الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة
على الفساد مط والثاني عدمها مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو
مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مط وهو
مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب
والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول

الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بماموربه فيكون فاسدا
اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الامع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال
فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة
العمومات فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها
لعموم فتثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايض لان القضاء المصطلح لا يتحقق
الامع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا
بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك
ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك
على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللفظ ايض على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع
فيه ايض ولكن في العرف من غير ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب
والعرف انما هو المحكم لان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في
غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى
المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايض قد يكون واجبا و
قد يكون مستحبا فلا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد من التخصيص ايض ففيه ان
منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة
الى الوجوب والاستحباب من العبادات او بطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول
العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم
معها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام فيها واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات
فلان مدلول النهي انما هو التحريم ولا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع
بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا
للمشتري ومما يقال ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة رافعة
للمعنى الظاهر من اللفظ وهنا مقتضاه كما في جيء بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا منافاة كما
يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايض كما سيجيء واما اللغة والعرف
فكذلك ايض لعدم دلالته على الفساد باحدى الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم
وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما ينافي التحريم فيدل على
الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع
فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الامر ايض ثابتا
قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ ينافي
التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى
عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان

المتبادر

النهي

النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله
ولا ما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا امثالا
بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة
وقدم في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة امر لا ينافي التحريم
فلا يدل كما يدل في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحيض و
نحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة
ولا استحالة في الجهتين اعتبار في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة بعين ما مر ويشكل بان الحصار المقتضي في
البيع في مثل احل ونحوه ممنوع ثم لا يكون المقتضي فيه في مثل قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا
سائر العقود ولا يمكن التمسك بما لم يتأخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التأخر فان قلت لما كان
الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي ما يوجب الفساد لان غاية الامر
تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يجب الترجيح فالاصل اعمال
الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله عم البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم
بعد الافتراق وان كان حراما وقل ما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل
ذلك عند الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة
النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في
الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر ذلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوها وقد عرفت
الحال فالتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او
نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة لزوما في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا
يستدلون على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير منهم بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل
العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه
والنقيضان لا مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما
ليس مقتضيها الامر وان اصل المقايسة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لا جل ما وافقته والامتثال به و
الفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض وحمل التقابل انما يمنع كون مقتضى
المتناقضين متناقضين ومتقابلين اذا قد يكون كان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي
الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول وحجة القول بالدلالة
مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء
الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايض في معرض المنع واحتجوا ايض بانه لو لم يفسد لزم من نفيه
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة
فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من

الدخول ارتكاب خلاف ظاهر الادليل عليه

القطع بما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحايض على النهي اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لهما بالاتفاق وكذلك حمل الكلام على مجرد حرمة

مطلق النهي وهو مطلق خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية

ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولا راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه

وكلامنا فان بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتيب انما هو على عدم الترتب فهاتان

المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرواني

وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه

لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه يكون

فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم

الاذن والرخصة من الشارع والا لما كان الفعل السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في نفس هذا العقد

اذن من الله من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن

السيد غير مضر وبالجملة المراد ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا

واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه

من الوجوه وهو مسلم في العبادات لما ملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع

بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول

النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي قد

التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا

فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر واما

القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب منه مما تقدم تنبيهات الاول

انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر

ويلزم القول بحليته البيع الربوي فالبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع

الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به

ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء و

قد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من

جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حرمة في الشرط بان

يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع

الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون

وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك فلا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل

ملاك العبادات كالوضوء ومما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه

لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث ان ابا حنيفة وصاحباه قالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية

الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس في التعيين الصحة فلا مستلزما لها بوجه من الوجوه

والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم

يوم النحر والحايض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة

وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حقيقة وشرايط من الشارع اسامي

للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك

والدعاء ونحو ذلك وهو باطل فانه يجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة منها

ولو سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحايض مثلا بل المراد ان الحايض منهي عن الصلوة

مطلق

حسن لا نه صوم وقبيح لا نه في يوم النحر

الباب الثاني

ا ك

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان المقصد الاول في المحكم والمتشابه قال العلامة

في تهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا

فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول

والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشيخ العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع و زاد

قيدا وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا

بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس

الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ

ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين

الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل في الحاشية للنص بالسماء والارض وللظاهر في اوائل الكتاب بالاسد

والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة

اي بحسب متفاهم اللغة كقوله ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا

للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى

ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل

الخفيف كما فعله الكشاف مأول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات

وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد يفيد القطع بالمراد

وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء

والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية

الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع

الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت

فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي في افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يحتمل

احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذا

يحتمل في قولك انظر الى السماء والارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض

كما وقع من الشيخ الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى له ما في السموات

وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ

على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على

عدم ارادة المجاز فنقطع بارادة معنى الحقيقي من اللفظ واذا لم تكن هناك قرينة على

نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى

الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات

والارض في هذا التاليف نص في مخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا

محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين

قوله فحملها الخ فان حمل المسح الوارد على الرجلين على الغسل الخفيف ذكره صاحب الكشاف في تاويل الاية لكن قال المراد به الغسل الخفيف وكذا عطف الارجل على الرؤس الثابت بقرائة الجر والنصب على الوجه لوجه حسنه من الجوار وقبح في هذا ما يخلو من الاشكال والله العالم

ايض من باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة
لا بد ان يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز احتمال العقل بمعنى
ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص
فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى
هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايض ومع كونه فهو خارج
عن معهود كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر من الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد
بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وحينئذ لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر
وهكذا ولا يحصل التفاوت فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايض بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال
وهذا القطع يحصل بسبب القراين الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور
اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص و
الظني على العام مع ان الخاص ايض عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايض من
جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين
لاحتمال ارادة البصريين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمتابعتهم في العلم والمراد بالنصوصية
هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث نصوصهم في الجملة وان كان بعنوان
المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص
وهما لا يفيدان الا الظن **المقصد الاول** في المفهوم والمنطوق وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم
انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل
النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوها وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما
هو كون حال المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم
جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن
الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع من الاستخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك
سهل فالاهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور وحالا من احواله
والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور وحالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون
مذكورا في المنطوق ايض كما ستعرف **قانون** المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي والتضمني
ولعل كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر الاشارة اليه في مقدمة الواجب
الا ان يجعل من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو مدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه
بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لان الدلالة اما
ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه
كقوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المواخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى
واسئل القرية فلو لم يقدر لفظ الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف

ملكا

ملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي
يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينة العقل
لم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على المجاز الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق
الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر يشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه و
لكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم من التعليل فالمدلول هو علية
ذلك الشيء بحكم الشارع مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان
فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في
مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل
فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرق في القول
فيحذف الوقاع ايض ويعتبر محض افساد الصوم وسيجيء الكلام انشاء الله في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما
يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه
غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة
الفصال وهذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم
المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب و
فحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فمفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام
مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء الكلام في تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق
والمفهوم كما ذكرناه هو المشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح
مفهوما ولعل وجهه كون حال المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان
اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام
الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يدفع عن ذلك باعتبار الحيثيات فبالاعتبار فان جعل
المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة
الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور فكذا الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في
حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات **الاولى** ان لفظ الشرط يستعمل في معان
قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا ويشترط وشرط
واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به معنى الالزام والالتزام طويلا النذر واليمين وعن القاموس
الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة
وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم
انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط به ومن مصاديق الاستعمال الاول
النذر والعهد ونحوها والشرط في ضمن العقد مثل ان نكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من

البلد ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به وان كان مثقال ذرة وقد يسميه النحاة ان الوصلية
ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن
مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض
في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعلها بعضهم من جملة اطلاقاته
ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة هي جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكان بعض
الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يذكر ما اخذ من التحريك الثانية الجملة الشرطية اسم
يستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا
كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعم لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال
مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء
التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء
الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط
ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على
انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف اهل اللسان العرب فظهر هذا الاستعمال كون الاول سببا
للثاني والنظر انما هو ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد
انتفائه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بلا دغدغة كما يشهد به قوله تعم لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا ففيه اولا انه ناشئ من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس
هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا
الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في النكرة وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم له سبب آخر
فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر قبلها
لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح بقي الاشكال في اطلاق
الشرط على السبب والظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول النحاة
شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع للاصوليين
كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان و
اخواتها شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان
يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف فيجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك
الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما للدليل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل ان
حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما
يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة
ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء
فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين

بالنظر

بالنظر الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف هو عبارة اخرى عن قولنا
شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء
وان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير
الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما بينا ما كان فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي
فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاول للثاني والا لزم التناقض وان
اريد به معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الامر
عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا انما يفيد هذا المعنى فهذا وان كان له وجه من سابقه
لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اعم من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالثة ما يكون الشرط لعدم
الحكم عن الغالب كالثبوتية في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء
الرابعة تداولها ان محل النزاع هو الجمل الواقعة بعد ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات
الشرط وما دل على التعليق صريحا او ضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعم ومن
لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير نا لهقد بحجية مفهومها
لخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها
يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من
قولنا ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجيئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو
علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما
قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة
في النهاية ان الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لكونه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له
فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان
مبنيان على الخلط بين الاصطلاحين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر
هو السببية ظاهرا وان كان مدلولا بالذات شرطا مع قطع النظر عن هذان فهذان
الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا
مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرت كلها
مجازات لتبادر غيرها ولا نرجح من الاشتراك بما يقال من انها مستعملة في جميع هذه المعاني و
الاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق
عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط
فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلا
حات فنحقق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء
وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة تامة لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله
على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد

التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا
ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفايدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفايدة
الاخرى لا ينفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفوايد الاخر وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية و
لا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القايلين بالحجية فان
المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة فيكون قاعدة في اللفظ
المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا في ما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر و
فهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الحجية
اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فايدة اخرى سوى
ما ذكر فلا بد من حمله على ارادته ففيه ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص
مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل على حدة لحكم مفهوم الشرط او مفهوم مطلق المفهوم بل
هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فايدة اخرى يوجب الخروج عن اللغوية وهو مم
يرد عليه انه يؤول النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض
ولا اظن احدا من المنكرين من يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فايدة
اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كلما وجد لفظ لا يتصور فايدة
سوى فايدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ
واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم
يظهر فايدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان
هذه اظهر الفوايد لا اذا لم يحتمل فايدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما
العقلية الحاصلة بسبب القراين الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة
كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهرية هذا من
بين الفوايد مطلقا الا انه اذا كان اظهر الفوايد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون
بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج عن
ان يكون شرطا الاترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب
عنه انضمام امراتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل
له وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال
النايب فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه والمثبت يرى ان الاحتمال لا يضر الاستدلال
بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال بالايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق
سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى
مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم
تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية والنظر في ذلك الى الاحتمال هو

احتمال

احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتني به احد
والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود
سبب اخر كالمثال المذكور فنقول الشرط والسبب احد المذكورات كما ان الظاهر في الامر هو الوجوب
العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج الوجوب
صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق ان اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة
التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند
التنبه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فايدة سواه وهو
متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم
اولى بذلك ويظهر لك في هذا الجواب ما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا
ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سياتي والاولى
ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال مجازي يكون
المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة
على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة
ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد
النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفصل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للوصل مثل لا تبالغ
في الاقتصاد ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا
القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان
كن يؤمن بالله الاية **قانون** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء
الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد
يحل عقوبته او مقدرا كقوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان امتلاء البطن من
الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم
الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف لعري الوصف عن
الفايدة ويعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي
فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله مطل الواجد يحل عقوبته ان لي الغير الواجد لا يحل عرضه وقال
انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل
فايدة اخرى من الفوايد المحتملة الكثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى واحتياج السامع اليه وسبق بيان غيره او ليستدل السامع على السكوت عنه فيحصل له رتبة
الاجتهاد وغير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوايد فيجاب بعين

بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفايدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا
بثبوت فايدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية الظاهرية هذه الفايدة المتنازع فيها فلا ظن المنكر
متحاشيا عن القول بمقتضاه ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره
من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف طا بينا
ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله عم في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام
للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستيجان فيم وما يتراءى
هجننه في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات بل نقل عن
الاخفش وجماعة عن ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف
الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في افهامنا ايضا فيتساقطان
فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن
اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما
المطابقة والتضمن فظاهر والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا
والحق في المسألة التوقف وان كان الظن في النظر الابتدائي عن اشعاره كما هو المتبادر ان التعليق بالوصف مشعر
بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا
القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله ثم اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية
عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة في النهاية
بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل على
المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب ففي تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال
بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة الذي هو مقتضى الخطاب مع كون المطلوب رقبة
واحدة ثم ان ههنا فوايد الاولى انهم ذكروا ان حجية المفهوم التي هي مفهوم الشرط والوصف و
نحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل ربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك
وعنوانه وجهه ان النادر هو المحتاج حكمه الى التنبيه والا فهو الشايع تحضر في الاذهان عند اطلاق
اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان
يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد وما بينا ظهر السر في عدم اطراد
الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن يشعر
زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا
باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على
عظم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي
هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فنحملها عليه لا لان
الحجة انما هو اذا لم يظهر للقيد فايدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف

كما هو

٥٥

هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فايدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا
كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة
او الى الحول يسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة
هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مؤكدا
في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل
وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفايدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول
بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج اليه
وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي ان شاء الله
في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا
اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع
التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على ما يلحقه اذا كان اقوى
فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في
المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على قسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم
المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمنطوق على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان
احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو
باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم
الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله عم كلما يؤكل لحمه فتوضأ
من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه
ان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة الفحول فان بعضهم
ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على
ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك
هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك و
يلزمهم ان يقولوا ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب
المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا
شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف
والعلامة على الشيخ كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم نشأ بان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل
المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم
هم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتضادان ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم
كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع
ذلك الحكم عن الموضوع و الحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما

يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل قدر ثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم
بالنسبة الى ذلك القدر والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فايدة وما يقال ان الفايدة يحصل في الجملة بثبوت
المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فايدة فمفهوم قولنا كل غنم
سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم وما قيل ان ذلك
لعله لعدم وجدان ما يشمل بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت يعني ان جميع افراد ما يوكل لحمه مثلا
يجوز الوضوء والشرب من سوره فنطق به في الكلام وانما لم يشرك بعض افراد الغير المأكول ايضا مع كونه
شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ شامل جامع لها ينبغي بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود
اللفظ الشامل المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز الوضوء من سوره الا الكلب مثلا وكذا في قولنا كل
غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم
ينقطع المناص حتى يلتزم تأخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد للتخصيص من فايدة والمفروض انه ليس الا نفي
الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير [illegible] المقيد عن
الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما يبنى على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم
عن الفايدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فايدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا
بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى اخره ان اعتبر ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا الغنم
فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره
وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريق
اهل الميزان حيث يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما
يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه حينئذ ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة مما يعرف بطلان وهذا
وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب
المعالم لا ما فهموه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة
فلا فرق بما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب
ما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال كل واحد من افراده او نقول افراد
الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سوره فلا بد ان يتأمل في ان معنى قولنا كل ما يوكل لحمه يتوضأ من
سوره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في العرف ولا يظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من
الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة
على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض
المنطوق فلما كان المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما
اشرنا اولا ولما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي
بانتفائها وفهم العلية العامة مم ولا دلالة فيها فائدة الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر
المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل

والمراد

والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية والمراد ان تعليق الحكم بغاية
يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر ذكروه في مبحث بيان
ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول
الغاية في المغيى ان كانتا من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا
كقوله تعالى صوموا الى الليل والظاهر ان مرادهم في ذلك لعدم التمايز فيجب ادخال الجزء من باب المقدمة كما في ادخال
المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميزا في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول والقول
بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمال وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لا لانه الاصل بمعنى ان اللفظ
لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر
من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء
فانما هو دليل خارج كما ان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز فانما يصار
اليه من جهة الدليل الخارج ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه
لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم
من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك
بين الوجود والعدم كما في القرء وما قال فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفايدة حين التردد بين
الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضا فيه انه قد
يحصل الفايدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود ايضا
هذا فلنرجع الى اصل المسألة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان اخر وجوب
الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر
ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام
مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قوله اخر وجوب
الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما يتم عنده
الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت
ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك
عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف
يقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان
قلنا بجواز النسخ فيما كان ناسخه معلوما مخصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح
صدوره عن الحكيم وان اردت مثل ذلك مثل ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى
البغداد ففيه ان امثال ذلك يتوقف في العرف لتحديد المنازل ولاعلام المعالم فيتحدد المسافة من كل
علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية وهي ملاحظات بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصهما فلا يرد
بتجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده

ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع بثبت اسراءه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر
الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر عن بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة
الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجاز كما يوجب خروج اللفظ عن كونه
حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المتقيدين انما كان ذلك
الذي ذكره في الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره عن عيرهم و
عما وقع بينهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو
بما هو مقصود البيان لهم المتمكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف
النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى
النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى المعنى فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الا
مساك الى نصف النهار فالامساك بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار
انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك ايضا الى
اخره فنقول هنا شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان
ما بعد الاخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر
مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم ندعي استلزام ذلك
المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله اخرج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات
اما الاولان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون
المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرنا **قانون** مفهوم الحصر حجة
والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير
زيد والشجاع عمرو وقد يستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلاف ذلك والعدول عنه انما هو لذلك
وقد يقال ان الاولى تعميم البحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه
اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام والتبرك او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر
وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل اخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه من باب المفهوم او
المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات وما له المدلول مذكور في
احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه
مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران **الاول** التبادر فان المتبادر من قولنا العالم
زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما **الثاني** انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار
بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد
لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو
ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان
كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد

واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه ...

الكثير مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما
في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق
الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو
بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظ من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك
هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد **واحتج النافون**
بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في قولنا زيد الامير وعمرو العالم بجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه
لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق
تغير في المفهومات وانما وقع في الهيئة التركيبية **اقول** اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول بالموجب كما
صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه كما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان
الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق
الذات على المبتداء والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فا
المراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذات بسبب الحمل فيلزم الحصر
اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار
وصف في الامارة واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض
اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب
عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود
الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما
يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد لوجب فيما نحن فيه للزوم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد
انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو
المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل
منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد
مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود
لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حمل
بعد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظ
واما الجنس فلان المقصود منه ان كان بحرم صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك
بحمل المنكر مثل زيد امير فبقي التعريف لغوا فعلم ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته
فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه
ويظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع
وان صار موضوعا الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس ففي جهة واحدة
هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به

مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان
الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا
عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في لك ضرب زيدا قائما فالجهتان المقدمتان
حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق
لي على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر حق ما عند الجمهور ان المسند اليه اذا كان معرفا
باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء
الخاشعون والكرم في العرب والامام من القريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون
كل ما في العرب كرما ولا كل ما في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم
او الانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في
قصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله
الفارسي عن النحاة وصوبهم فكذلك لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال
العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من غير نية ونفي الولاء
لغير المعتق منه وفي نكيرها ان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما في قوله
الاعمال بالنيات فحقه الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق
بين المحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يعتمد على دلالة
تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر
فما يرد الوارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي فان الوجه المجوز للفصل مفقود سوى ان يكون الفصل الغرض وهو ان
يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز
ان يكون لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني
باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان
الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما
ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره والتحقيق انها كلمة متضمنة لمعنى ما والا الحكم التبادر واستعمال
الفضلاء وقد توقف بعض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار
المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت لعدم انحصار ارادة الله في
اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لعدم الانذار منهم ايضا وفيه ان المراد في الاول
الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار
مطلق ارادة الله فيه وفي الثالث ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع
وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر
كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيد قائم وانما زيد قائم وما زايدة

فهو

شرط كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله
وبين لا اله الا الله في الحجية مفهوم منطوقية ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا
اليه آنفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومها ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيها بالمنطوق
فلا وجه لجعله من باب المفهوم قانون الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ
عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لا
ستلزامها نفي الصانع ورسالة نبينا واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص
للذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست
زانيا والاختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب
عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة
في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض اما مفهوم
العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل
على عدمه اذا صام خمسة ايام نعم يحتاج جوازه الى رخصة من الشارع لان العبادة توقيفية
يحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول ناف له واذا صام الزائدة من باب عموم الصوم فلا
ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكنه في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر
انه من جهة اعتقاد ان الزائدة مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك
صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي
ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي
عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما
هو بدليل خارج فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء
من غير اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط و
هو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة
وبذلك تعلم ان الاكثر ايضا لا ينجس لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا
المقدار لا علم كونه اكثر منه ثانيا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد ثبت في حكمها مع
الاقل والاكثر وقد ينحال في استعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد
اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام
واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل
لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وحينئذ لا يكون الاربعة اقل والا
فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في
المقدار والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك
وذهب الى حجيتها جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت انا بعته في يوم كذا

وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ
ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذا لم يخالف من رد
المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا ونحوها
وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد **الباب الثالث** في العموم والخصوص وفيه مقدمة
ومقاصد **اما المقدمة** فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته
كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها
لم توضع للدلالة على ذلك وان دل عليها واجزائها او جزئياتها لدخول مثل الرجال على كل واحد
من المعنيين الاتيين من ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة
المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل اجزائه والعام
المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد
من افراده دلالة تامة ويعبر عنه بالكل التفصيلي او الكل العددي او الافرادي وليست من باب
الكل الماهية الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في المنع فلو كان الجمع المضاف في
قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول
نظير ضرب العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة
ذلك وهو ايضا ليس من باب العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه **المقصد الاول** في صيغ العموم
قانون اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه
وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم
اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع والاظهر
كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل
داري فله درهم ومتى جاءني زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا
ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على كلمة دلالة التوحيد عليه وللاتفاق
على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا بضرب واحد وان من اراد من ضرب رجل لو اراد
تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان السلب الجزئي لا يناقض
الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة ففهم
دليل العموم لانه من اهل اللسان واداهم النبي للجواب حيث قال ما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما في ذوي العقول او على بعضهم
في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو مرفوع عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد
عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء منزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن

المراد

المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف
العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم فلا بد له من مرجح فلا وان تقول
انه موضوع للمتيقن لا للارادة لا الوضع التفهيم وبهذا اندفع ما اورد على الدليل بانه انما
يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطن لان
طريقة منحصرة في النقل اما صريحا ومحضا بالتواتر او الاحاد او باعانة تصرف من العقل كما لو
استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم جمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين
من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل
شموله له في كل موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك
انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه
منه فيثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقلي المحض
فلا مدخلية له في اثبات اللغة واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة الفرق بين
الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه
لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري
واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشات من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني
بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم
التخصص من غير مخصص وعلى الاول يلزم التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح
هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان
هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكرتم لم لا يكون شيئا
اخر مثل سبق المعاني الى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى ومصلحة اخرى يدركها مع انه
يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون
وقت او في شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي
هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب
اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف مع
الابانة للفرق بين الفاء والقاف والشدة والرخاوة لا القسمين من الكسر فثبت ان طريق
ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية
والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التي
توقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة
فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا
وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قد سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل
فكانه يجوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون تخصيصا منه بالعموم كتخصيصه نصا في الكليات

كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب وهو بكر لعدم حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس
لم يجوزه في اللغة وقد يقال الا وراى شيئا المستدل بان التسمية جارية مع المعنى والمحل وهو ماء العنب
اين فان المجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لم يذهب عليك ان رفع
كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه من العرب ونحو ذلك وكذا اطلاق
الجمل على من لم يطلقه العرب وكذا اقسام المجازات وانواع العلايق ليس من باب القياس بل
هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويز ذلك وهذا مما لا خلاف
في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك
ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل هو انما للتميز والتفرقة بين الحقايق والمجازات
والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا رأى انهم يستعملون لفظا في معان
متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة
للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير المو
ضوعات لها بعلاقة مجوزة نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الداب والديدن في جميع اللغات
والاصطلاحات ونعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا
ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا
على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يتكلم
عليه من تتبع محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص
الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بعرض
خاص يحصل العلم بالمعروض بمعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فا
لمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق
الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل
لذلك الجاهل وانما اشكاله في تعيين الخصوصية فيطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل
فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع
لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فايها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة
بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثباتنا الوضع
للخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة
بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من حيث الاستناد الى وضع الواضع من حيث
هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان
التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية
غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يتوجه ما ذكروه من طريق اثبات اللغة
اما تواتر واما احاد بان مرادهم اما طريقه اما قطعي واما ظني كخبر الواحد والتبادر وعدم

يعرف انه ح

صحة السلب والاستقراء مثل كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد
وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما ما خامرها العقل وكون الاقل
متيقن المراد وامثالها فهو على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها
على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة
التوقيفيات قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم
وتقريره الكاشف عنه قبالا للاخبار المتواترة او اخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك فانه
اضبط فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط
وهو بحكم لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه
بالمنع في الواجب ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر
الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل
المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز
واجيب بان احتياج خروج البعض منها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم وبوهن التمسك
بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل
ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة
من غير تعيين ولما كان البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج لبيان المراد
من لفظ العام لا ان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم
نشأ من لفظ وقد خص منه ويعتبر المستدل بذلك انما هو من باب على ممشى الخصم وتكلم با
صطلاحه ولا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض
ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال
دليلا على الحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد
بينا الامارات واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب
والمثل وله مطابق للواقع مع ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم
وانما قال انه ورد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في
نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والظاهر من الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالنقل ولا مجال للعقل و
النقل اما تواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه
ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص
كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين
ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة المتوقف عدم ظهور المأخذ
وقد عرفته   صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه

حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز للتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك
لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ ساير على
اطلاقه وان كان الظاهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن
وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط
ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان تجعل من باب الملاك
الجنس كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولى العلم وفي
انها حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان كذا عموم
فيها نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت حيا والمصدرية
اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين
انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل
المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطائه واحدا بخلاف ما لو كان قال كل رجل فانه يعطي الجميع
فعلى هذا يكون عموم اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان واني و
متى واين وحيث وكيف واذ الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا تفردت فقد
يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره
والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايض كما عرفت والا فلا
عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد
اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام العموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي
رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس
والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد
بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل
بمعنى ذات ثبت لها الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا نعتبر في تحقق مفهومه
وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك
الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد بالاسم هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا
للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاول اقوى وذلك لان اسماء التي يتعاور
عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف
والنون وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصيا وضع اللفظ له كما
انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول
بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد
من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور اللواحق
بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل

الى المعاني

ويتفاوت

٢١

ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو
عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول بان رجلا منونا مثلا
موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك
اللواحق حتى يلزم اثبات معنى حقيقي انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط شيء لانا نقول اولا
ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى اللفظ
في التفهيم وثانيا انه ايض مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع و
ليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا و
منشاء التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات فيدفعه ان تنوين التمكن
ايض مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك
رجل جاءني لا امرأة انما يراد به بيان الماهية وكذلك اسد علي وفي الحروب نعامة و كيف
كان فالظ ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلناه
سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية
لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس موضوع للماهية لا
بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير نكرة في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة
في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس و
ادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون
التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في
بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة وان قلت انما هذه
هذه في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين
وفي مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فالمراد من التنوين
هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر
من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم
جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكرة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايض بحسب
ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة
تعيين الطبيعة وفي المثال الناصر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة
رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجاءني رجل او جئني برجل والرجل
خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة
الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة
استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايض **واما الثاني** فهو اسم
جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن **واما الثالث** فهو نكرة

بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني
رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق
عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصلح له جعل النكرة قسيما للجنس اذا كان مراده
اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين الطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار
ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم افادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما
وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام والحاصل ان رجلا مثلا مع علم قطع
النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين واللام او
غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا عن العرب
بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد على
مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا في
استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وافادة المهية ثم مع الالف
والنون لسلب ذلك وافادة التثنية وهكذا جزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام
كان اصله منونا ثم عرف باللام وبالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من
اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يبنا ويعتبره الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع
قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب
المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للمهية
المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر و
الوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين
موضوعة للمهية لا بشرط شيء ويتحد الفرق بينها وبين غيرها في فنقول اسم الجنس عبارة عما دل
على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في
مثل هذا رجل لا امرءة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام
للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من المرءة وفي هذه الامثلة لا التفات
الى جانب الفرد لا واحد ولا اكثر واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يقال له
اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان
من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص
باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون
الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره نحو اليوم اكملت لكم
دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذا اللام الى الفرد المعين المعهود
فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى
الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام

بلام العهد

بلام العهد فهنا يمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد
الغالبة كما سنشير اليه ان شاء الله وان اشير الى تعيين الماهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد
كما في قولك الرجل خير من المرءة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد في المثال
المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولنا الحيوان
جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد
منه فردا ما موجودا في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها
مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام
القرينة على عدم ارادة جواز المهية من حيث هي هي ولا من حيث في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن
فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه حكم المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها
في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن
المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده
بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا كذلك لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاج
الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة
البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال
اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل الالف واللام ولم يقصد ازيد
منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود
فاما ان يثبت قرينة على ارادة الفرد الخاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم
جواز ارادة الجميع الافراد فهو العهد الذهني والا فالاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه
هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على
العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق
اذا لم يعهد شيء في الخارج هل هو من باب دلالة اللفظ او العقل وسيجيء الكلام فيها ثم ان
الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي
النكرة بالوضع والمتاخرين يستعملون كلا معنى النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة
ومن باب جئني برجل واما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة
مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد نزلوها منزلة معاملة المعارف بخلاف
اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل بالة مثل الالف واللام فالعلم يدل بجوهره عليه
واسم الجنس بالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسبة له انما هو نفس
الجنس فليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لنفس الكلي ونفس الكلي
جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد و
الاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع

ايض لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في النكرة انه الجنس والطبيعة مع
قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايض مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي
فلك تصوير جميع المتقدمة فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين الصور
وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل
النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما
في قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل والله لا اتزوج النساء
بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجنس المعهود اذا كان هناك عهد خارجي
وقد يراد به العهد الذهني كقوله الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون
حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجلان
وقد يجمع كما قيل ومن حالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر
المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان
فان مفهومه اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنيات بخلاف المجموع فانه ليس
من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي
بل العهد الذهني ايض وقد يراد به الاستغراق والجنسية يعرض الجمع كما ان الجمعية يعرض
الجنس ثم ان الجمع المعرف قد يراد به الجنس يعني ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار
الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد منه ايض والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صم بان
المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ
حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله
واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو
المشهور المعروف فيكون ح ايض مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة
الواحد بالنسبة الى هذا المعنى المجازي مجازا مثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ مجازا مع
الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثالث قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم
الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان وضع النوع
الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازا كساير الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال
هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين او غيرها ايها حقيقة وايها مجاز اذ
كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايض نوعيا
باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف العهد وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى
حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني اما الخارجي والاستغراق فيه اشكال
ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق ما يدل سند

الجنس فهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المستعمل فيه المعنى اللفظ حقيقة هو ما كان الغرض
الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه
بانضمام قرينة ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايض حقيقة وهو ايض من افراد تعريف الجنس و
بسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه ويلزم من ذلك في العهد
الخارجي ايض على ما بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبه
فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو المهية لا بشرط
والا ففي اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاطه عنه وارادة الوحدة
الثانية بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان
في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول النظر الصحيح ان المعرف بلام الجنس
لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة
عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن فذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع
له لا بقاء التعريف عن ملاحظة الافراد وليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يقال هذا رجل لا
امرأة فهو حقيقة جزما الا انا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في
المعنيين توضيح كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل واحد من المعاني في حال
الوحدة لا بشرط الوحدة وانه كان رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة
مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ على معنى
اخر مغاير له في الجملة والثاني فقط لا يستلزم المجازية كما في قولك هنا رجل فان المراد هنا ماصدق
رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم
الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه
ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان
القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا
بد اما من القول باشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والتحقيق في النظر
هو كونه تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد والاستغراق
لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد
منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد ح
ماذكرنا وعلى ما ذكرنا من التفرقة في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه حقيقة في الجنس اذا
عرف باللام لكن الغالب استعماله في الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وستحقه
ستحققه انشاء الله بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاء لا امرأة وجئني برجل
وجائني رجل ونحو ذلك ايها حقيقة وايها مجاز ام مجاز مشترك بينهما لفظا او معنى فنظر النكرة
في الخالي عن القرينة كقولك رجل جائني فيحتمل ارادة واحدة من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة

ايضاح

مر ان الوضع صح

قوله وان اللفظ الخ جواب عن سوال مقدر تقريره
بيان الفرق بين اللفظ المشترك وما نحن فيه
فانه موضوع لكل واحد من المعاني بشرط الوحدة
بخلاف ما نحن فيه فان اسم الجنس موضوع للماهية
المعراة عن ملاحظة الافراد وهو اعم من ملاحظة
عدمها فاجاب بقوله بانه موضوع لكل
من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة

المجعولة قيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن و
الظ انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها
حقيقة في الاعم ايضا اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد عن معرفتها ومعرفة
ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يق زيد انسان فالانسان
قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه
تنوين التمكن لا التنكير كما يق الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي
فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع
في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا
كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان
يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا
ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو ما قلنا في زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا
مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا
يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان هنا ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية مجازيا
فالاولى ان يجعل هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد
ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جائني رجل قولهم
رجل بجنب رجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان
يكون المراد جائني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو
فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية
فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى
لطف قريحة وبيانه انا حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل
والكثير تنوين مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين
التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب في انه يحصل له معنى اخر وضعي
نوعي هو معنى النكرة كسائر المتصرفات الاخر الموجبة لتنوع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما و
سنشير الى حالة النكرة بعد ذلك ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم
غير معين عند المخاطب ومعناه ح فظرف شخصي التحليل جاء شخص متصف بانه رجل وتلزم
تلك النسبة التقييدية المستفاد من المادة والتنوين نسبة خبرية وهو قولنا هو رجل بالحمل
الحمل المتعارف والكلام هو فيه هو الكلام في زيد انسان لا تجوز ولا مجاز في اطرافه ولا في
نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو عين رجل فيلزم المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق
فانه الحبيب النجار لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب منه ح فان قلت ارادة الخصوصية
من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل

اللفظ

الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الكل مع قيد الخصوصية

اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع
الا للماهية واستعماله في الماهية والشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر
فما معنى قولك لا مرية في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق
المقام ان الحقيقة هو الكلمة ما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب
وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان ويتميز من
بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ
الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان
اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل الا في زيد مثلا نعم استعمل
الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج الحمل المتعارف في اذ التشبيه انما وقع
بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبيه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان
المفترس لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع
وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان
من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى
حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد
عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث
انه رجل شجاع بل حمله ذاتي لان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي
من باب الادعاء حتى يمكن ان يق حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق
المعنى الحقيقي على المجازي ليس الا من باب حمل الذاتي فاذا كان من باب حمل الذاتي فهو يفيد كونهما
موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه
واذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق
فيه الغيث على النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة
من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة
في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان
استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد انما كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد
العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة
الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط
الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى
في فرد اخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة ومكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه وحمل المعنى
الحقيقي والمجازي على معنيه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا

المستعمل فيه

وحاصل كلام المص ان الحمل على قسمين اما ذاتي واما متعارف بمعنى كون الموضوع فردا من افراد المحمول والثاني حقيقة والاول ان كان باسناد المحمول الى الموضوع في المعنى الحقيقي حقيقة والا فمجاز

بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات غيث لا بمعنى انه من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات صح

انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى اخر وهو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف في صح

الملق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض
هنا تدعوه الى ان يقول لا نم ذلك فان ارادة الخصوصية ليس هذا المعنى هنا لا يمنع استعماله
في خصوصية امر ولا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا
المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية منه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة
وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا
فمدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة
ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا ذاتيا لزم الحمل الذاتي
كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون اللفظ
الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق
للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما
اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة في المفرد فما اشتهر
بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني فهو
حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة
فلا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة
الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه يتأتى في اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها
في ضمن عموما وخصوصا الافراد الموجوده مع انه لا مدخلية للام في دلالة اللفظ الكلي على فرده فيصير
اللام باعتبار الوجود ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول
اللام لا قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الحقيقة فان وارادة الماهية المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي
في ضمن فرد ما الافراد لانه لا وجود له الا في ضمن فرد فرد معين مع ان المعرف
باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من
المرأة وبصحة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا
يقال يرد هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد
لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان
من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على
فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق
فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا
وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق
واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الا
عيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة
ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود

وليس

وليس يراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك
جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم
فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة
الملحوظة في مقابل اسم الجنس علم الوضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما
وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه
فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على
الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني
بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق
بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجوده بالفعل في ضمن فرد ما واما مثل جاءني رجل
فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان
الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد
منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من
هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي من حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان
ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس من ارادة
الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان
المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير
حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني
انما نشاء من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للماهية
من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربوا حرام والصلوة واجبة
والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج في فهم معناه
ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم و
جئني باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان
بفرد منها دلالة طبيعية تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا
حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط
الى المشتري من دون التفات الى فرد لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو
عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول
اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان
المعرف باللام مستعمل في فرد ما لان العقل يحكم تبعا بوجود اتحاد فرد ما فان شئت لاحظ
كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف باللام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته
في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع

الحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه موجودا في الذهن وجزئيا من جزئيات
تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح
في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه و
في مواضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير
نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس
كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثل النكرة كرجل واما على كل الافراد
وهو الاستغراق ومثل كل مضاف الى النكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال فحاصلا
فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على كل واحد كما في ادخل السوق
ورايت اسامة مقبلة احقيقة ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان
قال وسيتضح لك هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل
الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجرئ والا لكان
استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا
عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا
فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد
وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت
ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كالشيء يشهد بانه
اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انه اقول لو اريد
المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه
حقيقة فنبصر بعين الاعتبار ولا تنظر الى ما قيل كالاعمى كيف يجترئ على مخالفة ائمة
الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ كما نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم
اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية
فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير
مجاز
عن عوضا فالى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق و
اشتر اللحم او نحوه ان الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان ايتان
فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم
الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم
من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات
بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا يرد ان رجلا
في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رايت اسدا ورجلا ونحو ذلك
فكيف يحول لتحقيق المقام على ما نذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد

منه فرد ما

منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا ومثل جاء
رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامران
وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة المجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد ما علاقة له بقي الكلام
في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب
وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز و
الاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل
في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما اورد به من ان ذلك اذا اريد
الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل
مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة
الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني
اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليها
وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من
المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل
الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له
لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات
الخاصة في تلك الجزئيات فكان كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب
خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثلا ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب
او بكر اذا قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها مستعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطلبية
بالنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا الى نفس ما وضع له فلا يصح القول
بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان
قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين
الوضع وجعله الة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في فرد خاص لافادة الايجاب مثلا
يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا الطلب
الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح
بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته وحينئذ يكون
افراده ايضا الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب
وايجاب فان هذا يمكن بالنظر الى الطلب وان المطلوب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى
ان الافراد انما يتشخص ويتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب
والندب فلو استعمل في الوجوب والندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك بين الامرين
بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون

المنتزع من الوجوب والندب بمعنى
الاصول الذي يعم الامرين فلم يصح
كلام المستدل من انه حقيقة فيهما
على المختار في الموضوع له ويظهر كلام
المجيب ولعل المستدل اراد ذلك ثم
لو فرض صح استعمال الصيغة في القدر
المشترك صح

مجازا كما يلزم هذا لو قيل موضعها للوجوب فقط او للندب فقط ايضا فعليك بالتامل في
موارد اطلاق الكلام وتمييز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى
طريق مستقيم **الرابعة** مقتضى ماذكرنا من التقرير في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى
الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فاما جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس ولم يرد منه
الاستغراق كلا بل ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل
الجماعات فيكون معنى جائني الرجال جائني كل جماعة من جموع الرجال وما ورد عليه بان ذلك
يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجلا او رجلان فرد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما
من جائوا او بعضهم يصير ايضا جمعا اخر فلم يصدق مجئ كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لكل
كل جمع لا مجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين فلا يصح جائني جمع من الرجال
باعتبار مجئ فرد او فردين وما ورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم
مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما
فوقهما فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول ان الكل من حيث هو جماعة كل فيكون معتبرا في الجمع
المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا
محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع
وما ورد عليه اولا بالنقض بقوله تعم كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها
ونحو ذلك وبيان ان الحزب والامة في الايات قد اعتبرت منفردة ولم يعتبر في الاحزاب المتداخلة
باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة
وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل
وهو انه ان اريد بالتكرار ان من حكم بكلام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرات
متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة
بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة في
الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم
التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره
بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه
ايضا يفيد العموم للافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك
فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا
يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف
بين اصحابنا في افادته العموم ولا ينافي ذلك ماذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد
غيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر
ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه

الاصل

بالاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريقة المفرد المحلى فكيف كان فالدليل قائم على
كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق كما مر والتبادر وجواز الاستثناء مطردا
لا يقال على جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند التكلم لانا نقول
المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز
العقلي بسبب امكان ان يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى واما كون جواز الاستثناء مطردا على العموم
فقد مر وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلتين ما لو اوصى لكل الفقراء
او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا
لان المقام قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقد قيل بافادته العموم و
قيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن
لا على سبيل الاشتراك اللفظي بل من باب استعمال الكلي في الفرد كما اشرنا اليه وقد يتوهم من
بعضهم القول بالاشتراك اللفظي فاما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق
الاستغراق فلعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في
الجنس للتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المفهوم الكلي المستفاد من المدخول
موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير
فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الا
فرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال
ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل ... فلا يجري اصل العدم
في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة
في الطبيعة الكلية لا بشرط ولا ان الحقيقة لا ... هذا يثبت الحقيقة
في الهيئة التركيبية فلا وجه للتمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعرف
بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشتركة فيها اللفظ الزاما
بان يقال كونه حقيقة فيما اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام
مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق فنبطله انشاء الله ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء
بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لقبح
جائني الرجل الا البصريين واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت
الماء وعدم جواز جائني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب
جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة
اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم من الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد
وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم

الى الجنس والاستغراق والعهد

قوله لا اعتبار الوضع الافرادي لانه يقول بان اللام موضوع للاشارة والتعيين والمدخول للطبيعه والرخصة النوعية لمجرد التركيب دون المعاني من الافراد والعهد معقوله ثابتة بالاتفاق والزايد منتف باصل العدم منه م

وعنى على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق
مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة
الاستغراق ونحن لا ننكر معظم الاستعمال وما يقع في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار
افادة المفرد المحلى باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف وهو لام اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على
العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها والدليل
لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على
اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على
العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من
حيث هو والمفروض انها لا تنفك عن شئ من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول
بان الطبايع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها
يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يؤخذ لا وجود لها الا بالافراد
وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط ان لا يكون معها شئ حتى لا يمكن التكليف بها واذا
تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه
ولا فرق بين تعلق الامر بها وتعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد من افراد
الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في
ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراده ومن
لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك مسلكا آخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى باللام في كلام الحكيم
فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض فلا ثمرة فائدة
في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول با
لاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار
الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الآخر ثم ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا
احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد
ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود
حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ببعضه ومنها اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم
لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه
الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان
اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس
اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة يقتضي ارجاعه الى ارادة
الماهية نقول ان اصالة البراءة لا يقتضي الحمل على العهد على الجنس على العموم مطلقا اذ قد يقتضي الحمل
على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على الحجر كان

فلا يجب

فلا يجب علينا تكليف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المقناطيس وامثلته في احكام الشرع
كثيرة مع ان ما ذكره وحكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد
فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضي الحمل
على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد يقتضي الحمل على العموم مع انه فيما يقتضي الحمل على العهد
انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد بها ما يشمل المعهود
الذهني فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير وان حمل العهد على ظ
على الاعم من الذهني ففيه ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد يقتضي الحمل على العموم مع انه لا سبب
قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف
في غير المعهود لعدم العلم بانه يريد منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فلا ولا يخفى ان
يكون موضع اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد
والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه
انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المرادية
نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن لا يبقى عليه الا انظار الا فرق
اما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو
المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشترك فح لا يبقى احتمال لارادة
المعاني الاخر لا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقديم والمعهودية
يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة
كل واحد من المعاني المشتركة وعدم صلاحية ارادة كل المعاني من المشترك لا يوجب ارادته كما لا يخفى ثم ان
ما يكشف لك عن ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد
الشايعة فجعل الشهيد الثاني ره الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف
المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظين يرشد
الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد الشايعة
المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة و
يرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال
المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف فلذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو
انصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في وجه
انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة
العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان
يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية
دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ره ويرى على اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد

الصادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر المعنى اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة
مع بقاء المعنى الحقيقي ايض فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في
العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني وحصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال
فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة
الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اي
تقدير فتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك
بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين اذا تقرر ذلك فنقول ان العهد الذي جعله
معيار الكلام هو هذا المعنى وحده لا مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي
المشترك اللفظي كما اشرنا اليه مكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فايدة مع افادة جوهر اللفظ له
وهيئة الكلام في تعيين المقام بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم
خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي لحمل المشترك عنده على جميع معانيه
احتجوا بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل فالدلالة
اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاوليين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم
فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بانه يدل
على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث
لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقايقه
فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى
يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو القدر
المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع
بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يجوز استعماله على وجوه
الاولى الاخبار منه بمثل جاءني رجال وله علي دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا
والثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلثة
رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر منه
ولا يقصد الاسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير المعين
عند المخاطب كما في قوله نعم جاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم
اصلا فيبقى في الجمع لغاية افادة الكثرة وما لم يتبين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستفاد
من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية
فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصفة خاصة بها او بعلاماتها فلا يتأتى
الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى
الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يقال اجمال في بيان ابعاد

تركون المراد منها الاضداد

بان المراد بحل البيوع اعم جزء

بحيث ينافي

بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال لا في جاء رجل من اقصى المدينة وانما
يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال الاول المذكور الى الذكر
والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلوم منه
حاله كما هو شان الحكيم عدم المنافاة بالحكمة بحمل اللفظ على الفرد المتيقن من مدلوله فيرجع ذلك
في المصدر المعرف ايض فاوجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض
هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله احل الله البيع لا يعقل له فايدة
وحكمة اصلا لخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل
ما اريد في مثل قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة لا يقتضي الحمل على العموم اصلا بل يحصل
الامتثال بالاقل اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد
من الامر بالكلي فكما ان قولك جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك رجالا فيما
نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال و
لما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن
المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند
المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة
وعلى الثاني يكتفى على الاقل لاصالة البراءة عن الزايد وحصول الامتثال بالاقل واما
حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ
الظاهر في اي المعنيين والظن في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما
في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين
فاما ان يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم انما ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على
العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن اجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا
لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظن في كلام الخطاب انها
وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه
وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الزايد
عن اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا
لا يجعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة نفي اجزاء ثلثة دراهم فلا يبقى معه شك في عدم وجوب
الازيد ثم ان الظ ان مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا
من حيث انه هو احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك
اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع
احوط معارض بانه قد يكون خلاف الاحوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي
لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد

في بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان مراد ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل

وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايض واذا اريد الاتيان مع عدم فقد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم صح

فظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل
على مذهب الجبائي ايض فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع
المعاني فانقدح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو
استعمل في غيره كان مجازا فتم **قانون** الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال
بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق
في ذلك بين المكسر والسالم وضمايرها والظ انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع
للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق وعدم
تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف
والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع
على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة
وفيه ان الاجماع انما دل على الحكم لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال
اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع اختصاص الخ
بهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله الاثنان فما فوقهما
جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايض
جماعة اذا لم يكن معه جماعة من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه ع عليه فالمقصود
بيان الحكم وقد يجاب ايض بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم
شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايض الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به
المعنى المصدري عني الانضمام فالظ ان بينهما الخ انهما ايض محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع
هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايض حقيقة لا خلاف
في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما
الاول ففيما اذا وقعت بعد لاء الكاينة لنفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير
وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وعريب وديار ومدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن
او غيرها واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد لاء المشبهة بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق
انها ظاهرة في العموم فيما اذا لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل
في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم كما لا
ينافي كلا فيها فلا اعلام بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار
رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة فيكون النفي راجعا
الى الوحدة ولكن الظ منه الوحدة الغير المعينة ففيه فيحمل في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر
كالوقيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب
لسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظ انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية

لا وعن دق على اولى نعم
لنفي شيء كمسد ففي فهم
تالحيا ولا وليحظ الهم
في علم اما المخالف فيه صادق

وان الحكم

٢١٠

٧١

في ذلك
وان الحكم في الظهور والنصوصية ايض لا يختلف فيهما فقولك لا رجال في الدار ايض نص في العموم
لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظ في عموم الافراد ايض كالجمع المحلى بلا معنى الجمعية ولذلك
يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا
والظ ان النكرة في سياق الاستفهام ايض مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة
من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايض وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا
فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين وانثيين فيشترك بين الذكرين في
وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك
الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترنا في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم
من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او
بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على
البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زايد من الايمان
وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما يصدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه
ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق من حيث ان اللفظ يدل
على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة
من حيث هي كما مر وهذان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك ما يستفاد منها العموم ليس من جهة
دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها
هي معرض الاستعمال في الاطلاقات وتخرج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل
عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد الشايعة النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك
ايض الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد لا على
المفرقة بين الفرد من النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة ويتعدى في
العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايض ان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة
فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك
عن واحد من افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتدبر
كي لا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع مطلقا متعلقا للاحكام كما اشرنا اليه سابقا ثم انهم ذكروا
في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة
وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسه وبعبارة اخرى هو
الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة في ذلك الباب ايض بان المطلق هو الماهية لا بشرط
شيء والنكرة هي الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال
بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على
التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه هنا في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق

في معرض الامتنان والوقوع

هو المهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثلها
اريد بأسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا
مقتضاه جعله عتق اكثر من واحدة كفارة واحدة ولما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان
تدريجي الحصول فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققنا
في الواجب التخييري في مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او في
ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرائط متعددة وتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة
بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله
اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر و
الصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مرت الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول
الامر في هذا الكلام تقييد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن
يبقى بعد مطلقا ماهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة
ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة
الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايض باعتبار الحيثية فرقبة مطلق
بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك و
اغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل
فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى واحد من فرد الاثنيات
المتعددة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها
رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم به ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه
ايض كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو المتبادر من الجمع المحلى باللام فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار
النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي مثل لا رجل في الدار واما جمع المنكر
المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا
عنه معنى الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في
الشمول لان فيه احتمال ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلث العموم كا
المفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجميع واثبات الواحد والاثنين
واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح كما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال
ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايض **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل
منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل
عنه كلام اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب
الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد
فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال والثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال

اما نفس

اما عن قصة وقعت وهي يحتمل ان تقع على وجوه مختلفة واما عن حكم تفريعي وقوعها كذلك وعلى الاول
فاما ان يعلم ان المسؤل يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم
او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر
واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل
عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت واللازم انصراف
الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم
فهو ايض كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصوم ع ايض حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم
الا ان يحصل يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا باليقين مثل للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيح ومايق
ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو ينافي قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت
بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالكلية في المقام فهو كلام
ظاهري على ملاحظة اليقين والشك انما بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا
المنتزعة عنها ولا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله ومما يقال ان نفي
الجهة متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو
بالشك الحاصل من يقين اخر ولا يعلم اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم ع لا تنقض اليقين
بالشك فهو ايض في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كونه حاصلا من جهة هذه القضية بل قد
يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايض واما ثانيا فلان لفظ الشك في اليقين عام في الحديث
ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته و
ان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب اليقين وعلى
التقديرين انما نشأ عن نفي يقيني فان بنى على ذلك لا يوجب مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه
كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم
بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه
ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو
معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ثم اذ لا نعلم نحن ان في خصوص ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم ع
واما الثاني وهو السؤال عما لا يقع بعد فهو ايض يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه و
احتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤل اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك
بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون
المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم ع
سواء علم وجهه ... الفعل كما لو اخذ مالا عن يد مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ مالا عن يد احد
لم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال
وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه ما يقولون لها

قضايا الاحوال فانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتصاده في المادة المخصوصة فيصير في غيرها مجمل الحكم
فلا يصح الاستدلال واما التفريع في مثل قوله م في جواب الاعرابي كفر حيث سئله عن مواقعة اهله في نهار
رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجي في باب القياس ولنذكر للقاعدتين
مثالين الاول حديث امرأة سئلت عنه عن الحج عن ابيها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا
الثانية حديث ابي بكرة لما ركع ومشى في الصف حتى دخل فيه فقال له النبي م زادك الله حرصا ولا
تعد فلا يجوز الاستدلال به على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فالمتيقن
المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة **قانون** المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب
المشافهة من قبيل يا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل يثبت من بعضهم انه اجماع
اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول والحق مذهب هؤلاء
لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام
النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب
امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه
والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع التزام حدوث التكليف لانتفاء الكل
الازلي بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف
الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين
العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة
سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول
عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فممنوع لما
ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي
المنجز ولا يجوز الطلب منه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له في المعدوم
لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل باتيان المطلوب اذا وجدوا وان
ذلك ليس من قبيل ان تقول زيد يفعل كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام
الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع
الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو لا يرضى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي
والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات
معلقة على شرايط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمحصله يرجع الى كونه وهذا
امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطاب
المشروط لا يتعلق بفاقد الشرايط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا
في مباحث الامر من الواجب المشروط فلا نعيد فالخطابات المطلقة لا يتعلق الا بالواجدين والفرض من

التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا
سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن
وجد الشرايط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم
ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات
المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فممنوع لان المفروض انتفاء الدليل عليه وكذا اشتراك
في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر
القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي كما
انه يجوز الخطاب في الكتاب الذي لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب
مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه
هو ما ذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من
المكاتبة ايضا هو العمل على ما يشتمل من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك
لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فالذي يثبت التكاليف
للمعدومين حال حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله م بانهم اذا وجدوا يصيرون
مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام من باب الوصية واخبر رسوله خلفاءه وهكذا ولا يلزم من ذلك
اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال
المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول باشتراكهم معهم في الحكم
بدليل اضمن الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان
قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون
بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا
بالاشتراك من دليل اخر من الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه
حقيقة في الاعم او مجازا في الخطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك
من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة
قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يفهموا الخطاب على اصطلاحهم و
ليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين
فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون
الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف والتصحيف وعدم القرينة الحالية
الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين
للحاضرين في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد
فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي م او نايبه الخاص لا يوجب وجوبها
على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نايبه

بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور
الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي
عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وان شئت جعلها بعد اخذ اعتبار الاتحاد في الصنف كما تجد
ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي ص وانهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في
الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعلم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة
والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما
نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره ثم نقول لو اوجبنا على القول باشتراط
السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجد علم التقييد في الاية
بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب
بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق
الاية في دفع الاشتراط للزوم القبح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت
على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل
المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين لبيان ان وجود هو
به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره الا بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون
كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة
هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولو لم يثبت ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة بحا فرد والواجب المشروط
مطلقا بالنسبة الى واجد الشرط ومشروط بالنسبة الى الفاقد فله مدخلية في ذلك لو كان الحضور والغيبة
من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو وجد الفاقد في زمن الحضور وقد
يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك
صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ص اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار و
اذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصة ص ايام في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة ح
على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه
اقامة الصلوة فال الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة
والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو
في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد كون احتمال كونهم مدركين حد من النبي ص ومصلين خلفه مثبتا
للشرط لا يوجب امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق
بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده
مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكنه الرد بان
الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط
حين الخطاب فنحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا

لقبح

٧٣

لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب
بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون
ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا
عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة
المتنازع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى
ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه
الثمرة بعد تخيل اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع
ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في
وجود المنصوب من المعصومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما
المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم ح فيتم القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى
القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار
في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام هم
واجدون للصلوة خلف النبي ص او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون لذلك المنصب ح بان فقدوه او منعوا
عن ذلك بمثل موت النبي ص او غير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفا
قدين من المعدومين فاذا تم القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا
لاجل العموم فلا بد ان يتم القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل
العموم فلا بد ان يتم القول فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق
بالغائبين والحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين
فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض الشك في ذلك توهما تفرقة
لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته يرجع الى
الثمرة الاولى فثمرة نفي الاشتراط اذن في العموم انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا
بالمعدومين يعني ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينفي اشتراط
الاذن لا ان الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين
بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم و
اختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقها قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام
فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على
القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط
فهما مشتركان فيه وان كان شيء اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني لكون
الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا
وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول الحاضرين بالضرورة ومعنى
رسول المعدومين هو م

للرسالة الا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة
الى الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه
على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ايصاء الموجودين باخبار المعدومين بثبوت
التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا
يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لان
اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعرفون بثبوته لما ثبت عندهم
من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثيرة غاية الكثرة الا ترى
ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر برواية
تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل
لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة والرواية على عدم تنجيس القربة بموت الجرذ فيها لخصمه لا يرد احدهما
على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب وكذا
لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما
يكون من جهة القدح في السند والدلالة او لاعتضاد او غير ذلك وعدم ذلك لا يجئ الا بعد ان علم الفرق
بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله
وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال
بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعائه ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم
البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعوا ان الشركة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو
الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى
تواترها ايضا وعمومها في نفسه قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في
الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين
في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا
من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو
فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع
في رواية ابن ابي عمير الزبيدي في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم
سواء الا من علة او من حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض
عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان
العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل ولا تفعل ونحو ذلك ولا ريب في عدم
شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من
تلك الخطابات نزلت في جماعة من نساء وابعاد النبي ص وعامة في غير كثير منها وردت في الائمة ع مثل
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه تعالى قال

لليهود

لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ و
لا ينحصر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك
بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من الائك ربي نكذب بعد قراءة فباي الاء ربكما تكذبان فان
لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم
استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبي ص وكذلك في الاية الثانية مع ان الغير المكذبين مامورون بذلك البتة والمكذبون
لا يقولون ذلك وكذلك الاحتجاج بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار في
الكلام وكذلك بقوله ع فليبلغ الشاهد الغايب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية
واستدلالات سخيفة اعرضنا عما لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم و
تامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الايماء بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال
كنصب الاميال للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب م
المتبعون واحدا بعد واحد والاشكال كنصب الاميال للفراسخ الخ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة با
الحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم تخاطب بها الا
الموجود الحاضر فكانت الكتاب بمنزلة متكلم من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان
المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو قار متكلم ومن
حيث انه هو من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها
ولا يستلزم ما ذكر كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله فكما ان في زمان الحضور
لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ من المعدومين لانتفاء اهل المتنبيين فكذلك في الازمنة المتاخرة لا
يتحقق المخاطبة من الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحبل ان مات اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس
الحكم وهو مسلم قوله فمن حيث هو قار متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء
تنبيهان **الاول** قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين
عن مجلس الوحي لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول
ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان في قوله واذا قرئ
القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في
مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فخاطبتهم بذلك مع ارادة الحاضر
قبيح فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير
فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ويظهر الوجه
مما تقدم **الثاني** الصيغ المفردة مثل افعل ولا تفعل وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها
وانما المشاركة بالدليل الخارجي وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة و
بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض

والنفاس ونحوهما بالمرءة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيات ونحوها بالرجال ومما
الاحكام المختلف فيها فقيل باب الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والى
الظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبتا اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع
اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرءة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار
والادلة واثبات دعوى كلية الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد كما
ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الا
جماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق
الخوانساري في شرح س وبنا على انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي في اوائل كتاب الحدود من
شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين
مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المؤمنات يختص بها واما مثل ايها
والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اهل اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال
فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب
ويؤيده اية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها الرسول
وغيرهما لا يعم غيره **قانون** المقصد الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله
وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومنه التخصيص مثل العشرة والرغيف با
لنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كا
الاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو
اما عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد واما لفظي كقوله لكم ما في الارض
جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول
العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل
المصر الا زيدا وعمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى ثلثة
وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان
بالاستثناء وبدل البعض جاز الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان
كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى
اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة و
لعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة والاثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم
على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور
كثير كقوله الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت
او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم ثبوت

قوله دونه خرط القتاد لان الاشتراك بعد ثبوته بالاجماع لا ما يخصص باجماعها يقينا لا معنى للقول بان الاصل عدم الاشتراك

دليل

دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل
اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الفرد بين العادم والواجد
الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد يتبعه وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه يرجع الى الاصل
من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققنا
في اوائل الكتاب وفي اوائل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف
في جميع انواع العلايق وسيظهر ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ
عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد
يقتضي ذلك احتج مجوزه الى الواحد بامور **الاول** ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز في التحقيق
وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز ان ينتهي الى الواحد وفيه منع عدم اولوية البعض لما ذكرنا
اقربيته الى الجميع وعورض بان الجمع الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه
المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل
وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ان جميع الموارد من العام المخصوص
كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة
فلو دار بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه
بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد
منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وعلم بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل
الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول
ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان
المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص المجمل مثل اقتلوا المشركين
الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد عن بعضهم
النكرة المطلقة الموكولة تعيينها الى اختيار المخاطب لكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينفع للاصولي في
جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن فيه بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما
ثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو
المستحق الممكن الحصول المقابل للممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض كما لا يخفى
هو الغالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات
فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل
موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز
حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال

سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة و القطع بعدمه في كلام الحكيم صح

٧٥

العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا لمطلق علاقة العموم والخصوص حتى يقال
الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة فيه هو علاقة الكل والجزء ما ينتفي بانتفائه استعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء ما ينتفي بانتفائه الكل وهو ما في الجميع ففيه
ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب حقيقي وهو مفقود
فيما نحن فيه ومنع لذلك ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايض راسا فضلا عن صورة ابقاء الواحد
وانفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة الاطلاق كما سيجيء
وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايض لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الجزئية
معتبرة او المعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان ما يرجع اليه بوجه
كان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان
المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها
جمع وما ذكرنا ظهر ايض ان العلاقة ليست من باب استعمال الكل في الجزء ايض وانما هو الخاص
العام المنطقيين ثم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة
لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه
الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة
العلايق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والنكتة ان كونه علاقة
اتفاقي وما يرى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلاقة
حسنة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المنكر والمحقق في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء
فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى الاثنين وبعضهم الى خمسة
وبعضهم اثنا عشرة وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا اختلاف فلا صحا وهذا القول ايض حجج واهية
اظهرها قوله تعالى انا الله لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام
وارادة الخاص فكان لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد منا وصف الحافظين
صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون منهم وعن اتباعهم فيفعلون
المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس
بعام بل المعهود ثانيا والحق ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع وارادة
الواحد على سبيل العهدية واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم فلا وجه لرده والصواب
في الجواب ان يقال ان ذلك ايض ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما رجع
الى ميعاد رسول الله ص للحرب بعد عام احد التقى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون
على وجه الضعف والاحجام عن الحرب فيكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله ص

برکرجانیدن

للحرب بعد عام احد الذي عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط
له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم وجه
هم التشبيه انه لما اخبر من لسانه الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك
رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام
ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة اكلت قولنا اكلت الخبز وشربت الماء
ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى
باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة عليه هنا على ارادة الفرد المعين عند
المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندي لا من قبيل جئني برجل فكما
ان النكرة اطلاقين قدم بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوقة لها في المعنى والحاصل ان المراد به
المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويعين ذلك بالقرينة
او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع
النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايض فهو من باب استعمال العام
المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلاثة وان
بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام واقوى
وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثة والاثنين و
بالفصل وفيه ان من يمكن التخصيص الى الواحد والاثنين لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايض والحجة التفصيل
وجوابه يظهر بالتامل فيما ذكره وسيجيء [illegible] اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا
اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من مقدمات الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس
افادة معانيها لاستحالة استفادة منها العين العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايض غير ممكن
لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى
متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب
قانون الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع
تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت
لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة
في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ
فجمع القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ
ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود
من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع
بعض فلا بد ان يكون الاستعمال ايض على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان
المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويجعل اللفظ

عليه وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر كلا بل ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية
والكيفية فلا استبعاد ان يق مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح
ح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا لمعنى
واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان لبيت كرلا عوان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ
للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى منه وقلت انه حاصل في المشترك اذ تصور معانيه بمجرد
تصور اللفظ فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور
الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللافظ واستعمله من
لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ
ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا
كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدد عنه منهي عنه في قانون الوضع فحد اول
اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحدا فراجع ما حققنا الذي في اوائل
الكتاب وبتصرف ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالة الى قيد الحيثية
ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي في شرح منطق التجريد
بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين
المعنى وجزئه وبينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار
دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا
وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على المص ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك
والا اختلت الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس سره هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل
بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه
معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل
عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية
على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا
فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة
على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد
فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم
بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما
اراده الواضع على حسب ارادته ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت
فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم
استعمال المشترك في معنييه حتى يقال في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز
ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر هو الجزء واما مجرد تصوره

انه لا محل مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما ان يستعمل اللفظ في الكل والجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله

فلا يستلزم كونه

كونه مدلولا بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد
فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن
الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم
فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ
في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو
مطابقة حينئذ فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الا
لتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع
المطابقية التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة
التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى
الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض حد كل واحد من التضمن والالتزام
بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر وبالعكس فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز
ارادة كل واحد من المطابقيين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول اذا اللفظ
المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها
انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته
مطابقة مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم
واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل بتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن
يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر
لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد
ذكرنا اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في قولنا بستان قد سمي بالكرز
مشتمل على فواكه كثيرة احديها مسماة بالكرز فاذا اطلق الكرز واريد منه ذلك البستان فانفهام
تلك الفاكهة انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك الفاكهة بخصوصها
ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف
لقانون الوضع كما هو قول بعض الناس لاحتاج الى قيد الحيثية والقول بان تلك الفاكهة من حيث انه جزء احد المعنيين
المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الاخر فهو مطابقي قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته الخ
قلنا لا نم حينئذ صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها
دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزء له وهو ممتنع
لما ذكرنا وما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقية
لارادة اللفظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر
وما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه
لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بل ارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر

الى صفعه الاخر ومن قوله انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على
احد المطابقيين الذي هو الكل ويتبعه فهم الجزء لا استقلالا ومن ذلك نقل عن توجيه اخر بما نقله عنه الناقل
بالمعنى في توضيحه بالتمام وفيما ذكرنا ما يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور
لا يرد عليه منها ان كلامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من
معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي يتوقف على الارادة وهي الدلالتان المطابقيه والتضمن
وكلا الالتزام ليس من هذا القبيل ومنها انه يلزمه ان يكون الدلالة التضمنية ولا الالتزامية موقوفتين على الارادة
ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق
واريد منه الجزء لا يتكلم انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه
ح مطابقة كما يتكلم ما تقدم هذا ما وصل اليه فهم القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمنهم انما هو فكري
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فنقول فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ
بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف
افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يسند ذلك المنع بانا متى علمنا كون
كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناها وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة
على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني
المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني
المركبة لانا اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها
مركبات نوعيه وفايدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها فمتى تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف
التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من
التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول ايضا
مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على
المفعول فاذا تحقق في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول
الكل في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية
تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما
اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات **الثانيه** الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا
للحنفيه في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني له على عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون
بافادة النفي وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة
اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة
والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان ذلك لانها شرعية نكم الفساد لان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يقبل ذلك من اهل الباديه الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبل منهم واستدل
الحنفية بقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريبه انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة

ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء

القائل من المحققين التفتازاني في شرح التلخيص تكن قيل ان هذا الايراد مما خط وضرب عليه الخط في بعض النسخ المقروءة عليه حين المذاكره

بجرد الطهور وحصول النكاح بجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه
انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فظاهر فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة
صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور
والمقصود نفي امكان الصلوة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه وهو مقتضى الشرطية
وفي فالحصر بالنسبة الى الحال اعلم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى سائر شروط
الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة فيلزم المحذور وقد يوجه بارادة
المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب نظير فيما ذكرنا
وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور ولكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من
الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب
عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه استثناء منقطع او المراد
اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطاء والمراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا
حسب المؤمن صيدا وقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا يتم الخطاء فيما لم يكن فيه قصد حتى لا يصح
من عدم الرخصة **الثالثه** اختلفوا في توجيه الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الحكم
فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له على عشرة الا ثلثة انما هو معناها الحقيقي ثم اخرج الثلثة
بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسنادا واحدا فلانا قضى خاصة العلامة
واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة كلفظ
سبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة
واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخيرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم
ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح ان لا
يثبت في ذمة من قال ليس له على شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء
فهي في حكم المسكوت عنه بل لا يلزم ان يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة
مجتمعة شخصية وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض
لا يخرج اشخاص الثلاثه من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها
عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كر على
ما فهمت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت واني اظنك غافلا عن
حقيقة التخصيص ومتلبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن حكم المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة
البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه
او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات
الله تعالى وامنائه في الاحكام الشرعيه والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك

جزمًا فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية فى التخصيص المصطلح فيكون مجازًا
فهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء كذلك لا يوجب التجوز فى الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان ادعيت
من الاخراج اعم من الاخراج الواقع بان يكون المراد الاخراج عما هو فى صورة الثابت وان لم يكن ثابتا
فى نفس الامر فلانا نفرض ايضًا وهو المراد فى التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقى ولكن
يؤديه بلفظ الاستناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقى ويظهر بذلك
انه اراد به الاخراج عما هو كل المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمى فى التعبير
عما هو كل المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب
المجاز العقلى كما هو مذهب السكاكى بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائى مع انه ايضًا مجاز كما لا يخفى
والمراد به عين ما هو مدلوله اللغوى جزمًا كما لا يخفى واما النكتة التى اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد
النسبة الى الباقى فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعدد اسماء الباقى وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان
يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجرى
مجراه من المخصصات المتصلة او يأتى باسم اخر للباقى ان كان له اسم كما هو موجود فى الاعداد والعدول
فى الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضًا لا بد ان يكون لنكتة كما فى قوله ثم ولبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف ما يضرب به المثل
للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللايق بكلام الله تعالى
واوليائه الذى هو محط نظر الاصولى هو اسناد الحكم الى الباقى فى نفس الامر ثم تاديته بلفظ دال
على الاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج فى نفس الامر اصلا وما ذكره بعض
المدققين فى دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد
جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتى بالاستثناء لاخراجه عن النسبة فلا تناقض لان الكذب صفة
النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة ليخرج عنه
شيء ثم يفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب فى النسبة المستفادة من الكلام
ليفك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما
هو التحقيق من كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر
انه لا وجه للايرادات التى اوردها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق فى قولك
اشتريت الجارية الا بعضها لو اريدت بالجارية نصفها كلها والتسلسل لو اريد ما بقى من النصف بعد
الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالربع النصف فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن
وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عايد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون
المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك بان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو
القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اصلا ليلزم
المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من كل المراد لا نفسه

فلا ريب احد فى ان المراد بالاسد حقيقة هو الرجل الشجاع ويرمى قرينة

على ما حققنا

٧٩

على ما حققنا فالضمير ايضًا ثم ان هذا القول الذى ابطلناه لا يرى مخصوص فى كونهم بالاستثناء
المخصص المتصل وزاد بعضهم بجريان هذا القول فى المخصص المنفصل ايضًا وقال انه لا يمتنع ان يراد باللفظ
العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز
باللفظ على معنى لا يعلم الا بعد اطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو فى تصرف
المتكلم بانه هل تصرف فى معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف فى الحكم واحال الامر اليه
لزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول فى المخصص المتصل المستلزم
لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو فى ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق
حينئذ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك فى المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو
معانيها وتفهيم التراكيب لاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد فى الكلام الى نفس
مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة فى ارادته فان
قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره فى ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج
بعض اخر عنه قلنا غاية هذا لو جعل العام فى الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان
مثل ان يقال كل انسان اما كاتب وغير كاتب واين هذا مما نحن فيه اذ ليس معنى قولنا اكرم العلماء
الا زيدا العلماء بحسب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقى فانه لا خلاف فى صحته وكونه حقيقة نحو
دعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذى هو محط نظر ارباب البلاغة
فى اداء المعانى ايضًا انهم بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضًا لهم ملاحظة اعتبارات فى
البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد مثلا متوجها الى العام ثم نصب القرينة
حاملا له للنكتة التى ذكرها وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع
ورخصته فى نوع المجاز والذى نفهمه من اللفظ كون لفظ العام مورد الكلام الاسناد وتفهيمنا
كون مفهومه مورد الاسناد وليس فى الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقى فلا بد من التصرف فى لفظ
العام بمعونة قرينة المخصص والعضدى اسس هنا اساسا جديدا فى تحقيق المقام وبه اخرج كلام
القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى الاثنين وحاصله ان هنا مفهومين احدهما
عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلاثة وثانيهما الباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة
فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلاثة معناه الحقيقى هو الثانى فيكون حقيقة فى السبعة لا بمعنى
وضعه له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذى هو مختار ابن
الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازانى ان
القول الثالث بيان لمعانى مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اى حال فالمفردات مستعملة
فى معانيها الحقيقية انما الخلاف فى المركب فعند الجمهور مجاز فى السبعة وعند القاضى حقيقة
فيه هذا وقد ظهر لك مما قدمنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة
الى الحد المفردات فى السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج

المذكور هنا فان لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغيره ذلك الشايع واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسماً للسبعة لا بمعنى كونه موضوعاً له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه لا يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطاير الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل بيت سبع واربع وثلث للاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء اثباتا وبالعكس وانه لا يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما قرره العضدي وهو ثم ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصاً ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اختيرناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن طريقة الكلام ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام

الاستثناء المستغرق لغو

اتفاقاً سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقاً ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بجواز كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق اولى وقيل لا يجوز الا في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناء ها عادة مثل ان يتكلم على مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو مح فان الاية الثانية يدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون فلا واسطة وما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل بييانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله تعم وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا اكثر كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الشيطان والغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعم عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له على الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف مم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزم الواحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء واللزوم بعشرة كما في المستغرق الثالث قولهم في الحديث القدسي

كلكم جايع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في التخلص منه من مواهب الكريم المنعام ولكن لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص فذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى الشاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثر من المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انما نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصاً لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص وعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر ولكن هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوايل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعيه حقيقة كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو القدر المستفاد من تتبع كلمات من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقايق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بيناه في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز ونعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لا جل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة ههنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكان للحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها وكذا في المركبات كما عرفت في نظايره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقيم الاصل هو ذلك لا مطلق الاستعمال ح نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكونه ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي مم وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا فح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها

من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادعاء القلة
للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر
فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون نحو قول القائل له
على مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه اطالة مملة بل لمخالفته لما بلغهم من الاستعمال
نعم قد يقع ذلك في موضع السخرية والتهكم بل وكذا له على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة و
نصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع
في الاستثناء المتداول كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل
الوضع الاستثناء وح فظهر لك بحمد الله ان التحقيق ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من
المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل
على الحقيقة كما هو محط نظر الاصوليين والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل
ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن
الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان لفظ العام
قابل للاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف فلا يستلزم كون نفس الاصناف
الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني اخراج صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص
ففي الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد
وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض
كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد
ما ذكرنا ان المقصود الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما
ليس معولا وفقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة
الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر و
توضيح ما بينا ان لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء
والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا
لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء
لعد قبيحا وندفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء
وكونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء البلغاء على ان الاقرار
عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان الخصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي و
لما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال مع قابلية اللفظ للدلالة على المراد و
انفهام المعنى منه بمعونة المقام وبسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة
بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان قولهم له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة الى العشرة
لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو لعدم عجزه فيؤخذ باول الكلام ويتم له اخرم

ويرفع الثالث بان المراد والله يعلم لعل ان لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع
لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا
دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في
المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين
بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام
حقيقة وهؤلاء ايض مختلفون في التفريع فلا بد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في
هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة
ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خص بالمستقل من عقل او سمع
وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من
التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خص بشرط او
استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة ان بقي ما لم ينحصر
مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك
والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك
على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني
تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عم الطوال او خص بعضهم ولذلك تقول واما القصار
منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم بني تميم الى الليل
وان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال
في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك كله
تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض
المفردات ايض ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة
للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واتحاد معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا
مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك تركيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة
واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم
بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى الزمان
والاكرام المستفاد من الاكرام لكم طلاق وكذا ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب
لتخصيص العام بالغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا وغاية تفسير الاستثناء بما ذكره الخارج
الى البيان ومما يرد ايض ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم
وارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا
يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في
المخصصات المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم ومما حققنا ثمة يظهر لك انه لا يمكن

ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من
المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام
مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالا
تفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم
ح وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس
الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله بعنوان الحقيقة المصطلحة فممنوع
ذلك اولا اذ قبل التخصيص انما المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي
داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة
التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوها من الدلالة العقلية
لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء العام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا
عين الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى انه
كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يتوهم انه لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما
يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي لا الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك
في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة
ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع
بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه
حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني با
لمنع من السبق بلا قرينة وبدونها فسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي
معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو
دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه اذ انما الذي يقتضي كون اللفظ هو سبق المعنى والعلم بارادته
على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة
ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد والجواب منع كون
معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا
في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذا لا يقتضي
كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير
ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه
لبعد انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام
حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء
يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه
ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض

بحـ

بحسب الارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب
في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا و
ايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ
العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان
قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل
موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون
للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاول فا
جماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو
كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي يدل به للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا
يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ
مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعي الاتفاق عليه وان
اردت ان المسلمين حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس والعهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث
التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن البحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة
الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال
المشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية وينقسم الى الحقيقة
والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا
في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا الا انه
لا ينافي في كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج
فلا ينافي في كون المراد من مثل المسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في
ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس
وعلى دلالة علامة الجمع والعهد وتعيين المفيد على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة
بالاستقلال للمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة
مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء
مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي
بعنوان الحقيقة فهو ممنوع لبطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلماء المستنبطة
في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي
نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة
الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المنحلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها و
اجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان
اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات

المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعًا مستقلا فلا مناسبة لي
في بين المقيس عليه والمقيس ولا جامع بينهما على ما هو نظم الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال
بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه في ذلك و
الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب
جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسًا عليه ووجه ان
الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينها ووجهه ما تقدم في المقدمة
وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع
قبل الاسناد والحكم وفيه ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها
في ذلك وهو عين نظم الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة
وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكل حجة تفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها
غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجتماع
جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله البقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة
في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر
العام المخصص مجمل ليس بحجة انفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم
بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر اجماله
مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية
في الباقي مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من
قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف
مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من سرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية
بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل
اخراج الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة
اخرى عليه غير المخصص ولذلك نرى العقلاء يذمون عبدا قال المولى اكرم من دخل الدار ثم قال
لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص
بمعنى انه كان يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب
حجيته في الباقي واما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد
التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري
فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا
احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة ع بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل
بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام للباقي موقوفة على افادته للمخرج
فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو

ضعيف لان دوره معيه كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان
حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة ساير مراتب
الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار
مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة وظهور العلاقة علامة تعيين المجاز
ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الابخر ولا ريب ان العام المخصص
سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف فهمه الى الباقي لكونه اقرب الى تمام المدلول
وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الاول لزم من الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لانا نعني
انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة
الناشية عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف
الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال
لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا
قائل بارادة غيرها بالخصوص مضافا ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا
يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية
مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بانه
حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام في السابق القانون فان الكلام ثمه يقتضي حجيته في الباقي
سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هاهنا يقتضي الخلاف في الحجية
وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة
في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فح
يتم الاستدلال اذ ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون
المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فاد ونها كذلك لا ينبغي ان يكون
ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه
الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي
لاستصحاب لتناول السابق وعدم منافات عدم تناول الغير لتناول الباقي فان الظ انه لم يطرء عليه
شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي
الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي
غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل
لانه هو عام فالظ ان النزاع هنا انما هو القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في
القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل
وكذا التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا على هذا ناظرة الى ملاحظة

مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما امتاز عن الباقي قبل التخصيص اقوى
من غير المبين وكل ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع ان
اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والزايد مشكوك فيه فصار حاصل الرد
انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبيناه على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا
مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكر
يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصوليين ايضا اقول الانصاف ان ما ذكر في التوجيه لا يدفع التوجيه
المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اخرى وكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال
التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة
ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه
بتخصيص اخر ثم فالعام محتمل لحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على ارادة الجميع فتساوى احتمال
ساير الحقايق فيتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك
نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم
ذلك فمع استكمال جهات الاستكمال بكثرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف وما ذكره
نقدير بعد التامل على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم
للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويجيء الكلام السابق
في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذلك الكلام على
القول بكونه حقيقة في غير المحصور وكان العين المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول
هذا القائل نعم يختلج في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص
مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا
في بطلان هذا القول تعلم ان هذا الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق
باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما
تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري
فيه الكلام السابق مما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصوليين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان
الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرءهما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في
المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان
معرفة ان المراد رجل في قوله ثم وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه
حقيقة على الظاهر كما بيناه في مباحث الامر وقد يتوهم ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية
فلا منافاة وهو ايضا بحكم وما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد
المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك

في الحقيقة

في الحقيقة والجامع انه كان ينبغي تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتها الان
كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على ان ارادة
الباقي هل هو ما ظهوره فيه لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على
خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتم اقول ويظهر ما فيه بالتامل
فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق ما اقتضاه الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في
معناهما اذ الخلاء وتعيين القرينة على كل منها فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك وتعدد المجاز
وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعيين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام
الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة
فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتم ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن نظرا
الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكريره لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز لحصول عدم
الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة ومن جهة احتمال الحقايق ثم يصير العام في محتملات الباقي على القول
بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله ثم وجاء رجل من
اقصى المدينة وكلام لذا القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الدم واستصحاب
الشاك وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هاهنا امرا لا بد
ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج
والباقي الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز
التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يتشبث المستدل وعمم في الاحاد
ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام
الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعيينات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون
المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به ثم مثلا
قوله ثم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير قد
تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فاذا
ورد النفي بجهالة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وكما ان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك
نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بتعيينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل
جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا
عليه وسيجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر ان ضعف ما قد يعارض في اقربية
المجاز المرجح للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد او اقل الجمع وكذلك ضعف هذه
المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا
ولكني لم اقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما
ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا

الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما
لا يخفى بل الحجية ح انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة قد عرفت ان المخصص المتصل
هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية
هو المذكور بعد اداتها وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس
من العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا
صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء
شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من
بيان موضع الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز المختار والمزيف
الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع و
تحقيق المقام من تمهيد مقدمة تنكشف بملاحظتها غواشي ظلام الافهام وهي ان الفرق الواضح حاصل
بين حالنا وحال اصحاب النبي ص والائمة عليهم السلام في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذهم منهم
ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن
الحالية والمقالية عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم
وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسألون عنه وقد يعلمون الخصوص
من الخارج وانه مخالف للباقي من الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه
وبقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكلام المعصوم معهم لا بد ان يكون بحيث
يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل بالعام والمطلق اذا سمعوه بدون
التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لآخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية
وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم
الاخبار الى من بعد زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان
اسباب الاختلاف والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يتشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة
من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة
او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا
عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منه منقولة متخالفة عنه وبالجملة الحاصل لنا في هذا الزمان
في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا
يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن امامه
بلا واسطة الى اهله او الى بلده جزما مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح
وقلة اسباب الاختلاف وانما عرض الاختلافات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها في الايدي
سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار

الخ

٨٥

التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل
بخبر الواحد الظني وعدمه وكذلك في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها
في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل
بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها المبوبة
لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف
والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة
اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة عن الدين لا بد
من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا وجه
وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل
من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر
المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا متخالفة ومتعارضة
في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف
موجود بين الادلة جميع ولا بد في الاعتماد على شيء منها على بيان المرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح
او المساوي والقول بالتخيير مط ولا اخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح
كما هو منصوص عليه في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رأيناه اولا من حديث او
ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا
التخيير في العمل مط ورأسا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت
العجز عن تحصيل العلم وسد بابه وهو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتقاد
على ما حصل الظن بحجيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها ولا اصل مرة بالظن العمل الا
ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا او فهم
استصحابا ان يعمل عليه وكذلك ساير الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم
له نسق فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا حديثا
صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه هكذا في غيره
قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود
المعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة
التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى
ان يلزم منه العلم بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لآحاد المكلفين
يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو
التعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن انس بطريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في
اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة

المختلفة لانفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايّهما هو
الراجح في ظنه لئلا يكون موقعا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة
بالعلاج والترجيح بينها لو كان الخبران متخالفان اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين
في جملة تلك الاخبار حاصل ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رواه
اولا هل هو من هذا الباب ام لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ما ورد الخبرين المتعارضين
صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتها بعينها وما ذكرنا يظهر انه
لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في رواية اذ المفروض ان حاديثنا مشتمل على الحديث
الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي نحن فيه
اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي معارض له فيجب اجراء كل حكم من الصنفين
فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصر في النبي
والوصي بعد العجز عن الوصول اليها وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من
استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص
عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسياتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب
تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام الشائع فيه واحد من الادلة واحتمال
وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب
في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه فقوي احتمال وجود المعارض
هنا وصار مظنونا فصار دليلنا على وجوب الفحص عن المعارض عن ساير الادلة ازيد وشبهة
من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولخوف الوقوع
على الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا فكذلك قضاء العرف بذلك
فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد
حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكنا احتمل احتمالا راجحا وجود حديث اخر
يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض
فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعي عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة
طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص
لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلام فهو صحيح و
مسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد
معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتملا ومظنون
فان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل
منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوص

بالبحث

بالبحث دون ساير الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة
اللفظ وحقيقته وللاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو
الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل محقق خلافه فقد ادعى جمع
من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود
بوجه اخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور
على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما
من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف
فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى
الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول
على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته وما يوضح ما
ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام
على شخص باعتبار ان علمه صار ولعل كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم و
حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل الحمل على حقيقته من هذه الجهة
بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذا الا
من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه
معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها
فتامل فيما ذكرناه بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الكفاية الدليل على كفاية
الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات
الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان
اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الذي يمكن ان
يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا
للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية
البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن
بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم و
حرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل
بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل
ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان
ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن
تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان
امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل

انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر
والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه
القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فضلا عن العمل بالظن مشروطا بعدم
امكان تحصيل العلم وهو ممكن لان ما نحن البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي
باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد
البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع
في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن
بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم
المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايض فكيف يحصل القطع بان المراد من
العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهمت ارادة البعض
مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايض وجوه من الاحتمال يمنع عن
القطع بحكم الله الواقعي وهذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود
المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا وندعي انه بعد حصول القطع بعدم
المخصص والمعارض يحصل القطع بحكم الله ثم جواز القول وامكان سد جميع الخلل في المتن
والسند وسائر كيفيات الدلالة لم نر الى الآن سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية
بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت
ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض
اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجح خلافه و
ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر
عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة
والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلق هو ما يظن من ملاحظة مجموع
الادلة بعد البحث والفحص لكل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور
القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه
بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض
في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتاخرين
والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه
حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى بالقبول ولا نقل الينا فصار اجماعا
على عدم البحث عن المخصص والمعارض ونبه بعضهم على ذلك ايض وقال ايض الاصول الاربعمائة
لم يكن مجموعة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او
الثلاثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث

عن المخصص

عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها و
الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر ما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام
يجري في خطاب الائمة ع مع اصحابهم ايض حيث لم يسأل عنهم عن المخصص وقررهم على معتقدهم من
العموم ونزيد توضيحا ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكان خطاب الائمة ع
بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طايفة من افراد العام المطابق
لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في موضع اخر وكان المنازعين والكباين في
كان نزاعهم في طايفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فبما استدل له صاحبه بذلك
كان يسكت وذلك لا ينافي في تخصيص العام بالنسبة الى غير ذلك الافراد اذ العام المخصص حجة في
الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص في الجملة فاذا
ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لا صالة الحقيقة
الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح
بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى
مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على مثل ذلك رواية سليم
بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف رسول الله ص وفي اخرها فان
امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول
الله ص الكلام له وجهان كلام عام وخاص مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله ص
اية من القرآن الى ان اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها
ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث ومعناها غيرها وظاهرها
لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف
والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف يتحقق انا لم نؤمر بالبحث عن
الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد
المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه
فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلوب ايض الاخبار المستفيضة الدالة
على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد
معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم
ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايض وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم
فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها
اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك وربما يجمع ذلك في الفروع
المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثرها وجد فيه النص من غير شيء وما لم يذكروه في
الكتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعافا مضاعفة ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم

عليهم بتبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم ع العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك با
لخصوص في الجميع جزما فظهر انهم ع اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي
اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية
اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام واكثر
على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة كان عالما بالاصول
الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر
والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا نص فيه وقبح الظلم والعدوان
والافتراء ونحو ذلك وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة
في الكليات ولم يظهر حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت ابكارا لم يصلها
ايدي التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم ع من تلك العمومات الاستدلال على الباقي
بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب
على ما بينا واحتمال وجود مخصص لغير ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعموم كاف بل يكفي
اصالة العدم ح ولم يظهر من حال صاحب اصل او الاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض
او معارض في سائر الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض
ذلك ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوي لا بينة عليها بخلاف زماننا فان
وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يدانيه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس زماننا بزمان اصحاب
الائمة ع ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء
مما يقضي منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص
عن المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه
اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى العام والثاني قوله تع ان جاءكم فاسق وجه الاستدلال
انه نفي بالمفهوم التثبت عند مجيء العادل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه ان الظاهر
من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي نفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن في انه
هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العادل اذا كان محتملا لغير ظاهره
احتمالا مساويا ليس تثبتا في انه هل هو كاذب او صادق والحاصل ان خبر العادل لا يتامل
في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه
كلا بحيث لا يتوهم ان هذا تقييد في خبر العادل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت
في خبر العادل مط لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى
حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة مع انه يرد على
المستدل انتقاضه بمجمل خبر العادل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم
في حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود

المرجح

المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون
الفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة
العموم لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يساوي عنده احتماله
مع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك
المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرق اخر
هو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن
سلمنا اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا هاهنا من الادلة على المختار
يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين وكلاهما لا
لا يمكن العمل معا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه
التفحص عن الصدق والكذب واذا وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل اخر فضلا عما كان
التثبت من جهة فهم المراد   اية النفر ووجه الاستدلال انه تع اوجب الحذر عند انذار
الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار
انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة
الحقيقة ولكن لا يكتفي بهذا الظن بل يوجب الظن الزايد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد
الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة
مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع
التخصيص ايضا فيمنع وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون
بل تفاوت مراتب الظن المتاخم بالعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير ميسرة
غالبا واما ما يحصله فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في
تحصيل الظن تتبع كل باب يناسبه في كتب الاخبار لكل مطلب وكلما يظن وجود ما له مدخلية في
المسئلة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب اخر كملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة
له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الا
ستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف
الكتب المبوبة كالكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل
الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن حسن الحر العاملي ره ولا بد في الفحص عن المخصص من
ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين
على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر
والمنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها
في كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد
فيما يتعلق بالمخصص   اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة

تنبيه الاول انه لا يجب على المقلد الفحص عن المخصص اذا افتاه المجتهد بالعموم
وكذا الفحص عن المجاز وفي حكمه [illegible]
الثاني في العموم [illegible] العام [illegible] المعارض
الثالث لا يلزم [illegible] البحث عن جميع الكتب سواء قلنا [illegible] العلم
الظن اما على الاول فظ واما على الثاني فلان [illegible]
ومنه يتبين عدم كفاية [illegible]
[illegible]

بالواو وغيرها وصح عوده الى الكل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزماً انما الخلاف
في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء
المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره العضد بكل واحد وابو حنيفة واتباعه
الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد رضي الله الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة و
الغزالي الى الوقف فلا يدري انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في
الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت
في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة للحكم بظهور عدم تناولها وهكذا
قرره العضد وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية
ايضاً موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحد اي
تمام الحكم مع قول ابي حنيفة لبنائه في التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي
حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم
تخصيص الغير عند ابي حنيفة بحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة
وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال اما لتصادم الادلة او للاجمال الناشئ
عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال
عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضاً كان
مجازاً عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملاً لها عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق التبريزي
حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في
غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لانه لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق
في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قدحاً
على تقدير عدم الاستثناء ايضاً والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا وفتشوا في المسئلة الحاضر ما
ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في
بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا اذ لو وافق مرادهم بمجرد نسبة المخصص
الى المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى
تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة
ادلتهم ايضاً كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع
الى المجموع الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في
الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة
بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام
المخصص غير الشك في ان العام هل هو العام
زيد
لا خصوصه لا فيجري فيه اصالة عدم
ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ
هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة
المعنى الاول من معنى المشترك والعمومات الغير
المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني
والثاني فقط
الغير
المخصص

في غيرها

المخصص

التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال له صيغة
خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصاً او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما
نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة و
اصل عدم التخصيص ونحوها وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالتدبر فيه اخترنا
موضع مقايسة ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقايسته بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل و
الحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف على الحمل على العموم لامر لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى
الذي لازمه تخصيص الكل اذا اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف لما لم يتعين
عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ
حقيقة معينة لابد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على سجيتها الاصلية حتى يعوض عن حال المعارضات
الخارجية واساً باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم ره وهو القول بالاشتراك
المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة
غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه
انه لم يعتبر الهيئة التركيبية بالحقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل
واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضاً حقيقة فلا يتفاوت الحال لعام واحد
ولعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن كونه من قبيل قرينة المشترك
اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ره مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح
مني وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئياً وعين بازائه
لفظاً مخصوصاً كزيد لولد عمرو او الفاظاً مخصوصة متصورة تفصيلاً كزيد وضياء الدين وابي
الفضل له او اجمالاً كوضع ما اشتق من الحمد له مثل احمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصاً
لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضاً خاصاً وهو ظاهر وان تصور معنى عاماً
تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظاً معلوماً او الفاظاً معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضاً عاماً
ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل
والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية
كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضاً وله ان يعين لفظاً معلوماً
او الفاظاً معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة
اجمالاً اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً
والموضوع له خاصاً مثال الاول الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلاً لوحظ في وضعها معنى
عام نسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثله
لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وتهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث

الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار الهيئة النسبة وضعها حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار
المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات
من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات
كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يق ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على وزن
فاعل من اي مادة بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة
فاعل موضوع لمن قام به مبدا ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل
وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع
معنى عاما وهو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك
الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة
الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام مبدا ما بنيت عنه وفي قوة قولنا كلما كان على زنة فاعل الخ
فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يق صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدا
يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايض كسابقه لكن المراد
بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يق ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل و
عالم مثلا موضوعات لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي
يعني من قام به المبدا بل معناها من قام به الضرب والقتل ونحوها فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة
او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة الثالث
ان يق لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به وهكذا وهو ايض كسابقه في كون الوضع
عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه
لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي ترجع الى بيان القاعدة
فجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيدا اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان
وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيهما تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ
بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات
الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنا كليا وهو من قام به مبدا ما وضع بازاء جزئياته
الاضافية يعني من قام به الضرب والقتل مثلا الفاظا منصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوها
وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدا
انما وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي
المعنى في ضمن من قام به الضرب فلا يستلزم ذلك تجزئيا وضعا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث انه
تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدا ولا
يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم منه التجوز في اطلاق الكلي على
الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا

ان اللفظ

ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل
واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم
الاصولي لكل واحد ممن قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعاني فهنا ايض قد وضع الالفاظ
بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وا
فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ
المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها
لفظ واحد هكذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل زيد وذي وذه ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما
جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كك لان لفظة ضارب تفيد معنى وقاتل يفيد معنى
اخر وهكذا فلا فايدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية
بخلاف اسماء الاشارة ثم انه ره بعد تمهيد المقدمة المتقدمة بنى قوله على انه وضع ادات الاستثناء من
قبيل وضع الحرف عام والموضوع له خاص هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايض صالح
للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايض عاما سواء كان
الموضوع له ايض عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات
ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى
الجميع ومن جهة الاخر الى الاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض
كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك
بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع
والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايض وفي اسماء الاشارة ايض اذا فرض
اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما نقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا هذا نعم لا يتم ذلك
اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايض فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج
الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات
السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع
الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية او لا لاحتمال ارادة المعنى المختص
بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين
ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما
يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير ح من باب الموضوع له بالوضع العام وان
فرضت المثال بمثل اكرم بني تميم واضعف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود
مسمى بزيد واحد في كل من القبائل ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق
لكنه ايض خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر
انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لارادة معنيين بناء سابعدهما

للاخيره بحيث لا يصح استعماله في الغير ولا في الجميع بحيث لا يصح استعماله في الاخيره فاللايق بالمحقق ان يقول
لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيره ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما
يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيره فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من
صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلامهم والعجب انه ره فرض حصول الاشتراك
في هذه الصورة فقط وعرّض على من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح بذلك بطلان القول بالاشتراك
مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة
وضعا متعددا لكل من الامرين بمعنى انه لا يعلم وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب
للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج
عن الاخيره او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا
يصلح الا للاخيره وبينهما بون بعيد وبالجمله هو وان اتعب نفسه في التنقيب والتدقيق واسس اساس
التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط ولم يتنقح امره الى الاتقان في الارتباط والمتهم
هو وكرى المقام وحاله ولى السداد والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات
الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انه وضعت بوضع عام لكل واحد من افراد
فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج
انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكن لا ابعد ان يراد
منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج
جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار في الكلام هو عموم الوضع فلم
يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع
تلك الالفاظ لكل واحد من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيره حقيقة لا بمعنى
انه حقيقة في الرجوع الى الاخيره فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيره معنى حقيقي له ولم
يثبت استعماله ولا جوازه معه حقيقة في غيره وبيان ما ذكرناه يتوقف على بيان امور
ان وضع الحقايق والمجازات وحداني كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال
اللفظ المشترك في معنييه ومن التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون
وحدانيا فلا يجوز ارادة الاخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى ان محل
النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورد الاخراج على البدل لا كون المجموع مورداله كما يفهم من
تفصيل بعضهم لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد
ره بقوله اضرب غلماني والقواصد قاري الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد موضوع
لفرد ما ومخير المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد كما يخرجه عن الفردية فلا يصح جريان
الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادر الارادة الاخراج بالنسبة
النسبة الى كل منهما في الواحد فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا

منهم

منهم والقواصد قاري الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع كان كل واحد لكن اخراج واحد من المجموع
ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا
بالليل مجازا وخروجا عن الاصل ولا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله
اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام
حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه
لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات
ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحد فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه
والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله
ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة
ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد اشتراعي من
الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل
ولما كان الاقرب محلا للاخيره فرجعنا اليه من جهة انه فرد ما فيه الاستثناء لا من حيث انه
خصوصية الاخيره ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا
ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة
ايضا وان حصل التجوز في بعض الاجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه
ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لارجاعه
اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق الذي بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم ره هو انه يقول
ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد
من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما يصدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج
عن المتعدد على سبيل البدل وعن المتعدد المأول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيره
فقط وكذا الخصوصيات الموضوعة بازائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء
في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى
الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن
متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تأولت بالواحد مجازا لكن هذه الافعال وهذه
الجماعات وكذا الخصوصيات الموضوعة بازائها خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر
الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من
قولنا جاء رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة
على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني
والقواصد قاري الا واحدا الا اخراج واحد اما من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيره و
اخترناه من جهة خارجية مثل القرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بعنوان

والمراد بالاجماع هنا الاتفاق من الخصم فان كل من تكلم في المسئلة كان يقول

يعنوان الحقيقة لانه ايض فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا يدل عليه دليل المنع
كون العموم المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكوره المتقدمة ودعوى الوضع للافراد وذلك
العموم الكذا في اول الكلام لا يبقى ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد
فيه وما ذكره من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله
في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل
لا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما
ذكرناه في مبحث المشترك فالاطلاق ايض قيد يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق
ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف والتوفيق مع انا ندعي التبادر
ايض وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر مما ذكرناه بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما
بطلان ساير الاقوال فظاهر مما ذكرناه ويظهر مما سيأتي في نقل ادلتهم احتج السيد ره بوجوه
ضعيفة اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع
وهو مدفوع بانه يجري على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايض فانه اذا قيل
لك جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان نقول من الرجل الثاني ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تع اولئك جزاؤهم ان
عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون
الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تع ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني
ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال اعم من
الحقيقة كما مر في محله واحتج الثاني بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف
العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وفرعوه على وجهين الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم
اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة
من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما و
مغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء مم والقياس بحكم سيما في اللغة
٢ الثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا
وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني
على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود ايض الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا
تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان
كونه استثناء مم ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يكون
في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو
التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكيف لا يذكر في المنجز
المقطوع بفعلها وانما يذكر بذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مانع عن مشية الله

الكلام ان مراد السيد بالاخيرة هو ما تضمنته الجملة الاخيرة بحسب المفهوم بمعنى ان قوله من لم يطعمه الا من اغترف غرفة بيده اذ المراد من الطعم الذوق والحصول لا الشرب بعنوان التبع كما هو ظاهر والمراد من قوله ... في الاولى ما الشرب بعنوان ... فيشكل التمثيل فان الاستثناء من الجملة الاولى ... في السوق اليه كما فسر بعض المفسرين الا ان يكون المراد من الاخيرة التمثيل عن واحدة من الجمل لا الكل واحد منها مشترك

وارادته

وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ايقاف
الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يعلم من
نفسه ان صدور الفعل منه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم
الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع
كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في المضي فلا يذهب عليك ان المراد ليس انهما
مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من
التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو على
اشتماله على شيء مراد وانه ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقول معناه الا ان لم يشاء
الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق
نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب
الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثلا ان يسأل عمن جامع امرأته مرة هل انعقد منك ولد
في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك
الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية و
انعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط
من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في كلما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم
على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر
انه لا استثناء صالح للرجوع
الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
لبعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب
التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل
بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة
سيما اذا كان موافقا للاصل ايض والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها
انما هو بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما
يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايض تابع
لحصول الفايدة فاذا حصل الفايدة بالافراد الشايعة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الجميع
وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة
الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظن
الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز المشهور على
الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن
الى انفهامه عند الاطلاق ولم نقف على قائل والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه
على الحقيقة او الوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه

الحاصل ٢

اذ كثرت استعمال لفظ العين في الذابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه
من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما
على قدر ما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف
الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سليما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول
فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجه تقييد الجملة الاستثنائية كما مر سابقا
وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية غلط لدلالة نص الواضع ورخصة
النوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة
مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز
في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم
اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل يعني
هذه القاعدة وان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف
للاستصحاب ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع
ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان
التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ولا ينفع ذلك
دفع محذور الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال
لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين فنحكم به ونتمسك في انتفاء
التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن تصحيح الاستدلال
على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها
التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل
ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرحوا به في محله لا المخالفة
النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول
المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا يمكن تتميم العنوان
ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول
فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين
ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع
للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص ولما
لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بايها

لكن

بانها امكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو
عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل
ورفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل متمسك فيه
بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعلق
في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذا تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة رفع الهذرية لو
بغيره ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل عنها
المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن
النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه
غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد
في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا بد ح لرفع القبيح عن كلام الحكيم ورفع
لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في نفيه عن الكل منه با
لاصل في الاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض و
ظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن الفايدة وهو انه لا يسمع الانكار بعد
الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل
فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى ما ذكرنا في التقرير الاول وبخروجه والفرق
بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان
هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد موردها فقد حصل الاقرار والا عتراف
بلفظ مجازي لمخالفة العمل للاعتراف ومناقضته مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف
باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون وقد يكون بغيره
فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي
واما بيانه في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي
وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لظهور لاستصحاب الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره
المعترض في دفع هذا التقرير فيما له منع ظهور الارادة وانت خبير بانه اذا احتمل ذكر المنافي
لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي فيادي بذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج
الظهور المتناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال
المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم يتم غير مضر بظهور الكلام في الحقيقة مع
انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في
الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل
في شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا
في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول

فالان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء
استثناء عقيب الكل فتقدم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعده والمعيار في صحة الفهم هو الاول
وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها
ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول
ان ظاهره ارادة الحقيقة ونحكم به حكما ظنيا لا قطعيا فاذا جاء المنافي في تتمة الكلام ينكشف عن بطلان
ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فالم يقع الفراغ
لم يتجه ففيه تناقض وهو مناقض ولما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم با
حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء
لا يبقى احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه متمسكا بالاصل وما
معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض
فلم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا للاصل البرائة حتى يقال انه هو المراد
والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي
وان ماذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة
في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل لما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه رجع
الى الجميع لو جمع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد
بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه انه مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك
كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج من مقتضاه في الجلد بدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس
فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعه
المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن
النطق الى ما تقدم فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء
الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا
فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى
هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء به
ولان العامل هو ما تقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثني كحرف النداء عن ادعوا
سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك
من اجتهاده لا من جهة نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ولا نسلم انه معارض بما
نقل عنه من تجويز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
ونص الكسائي على الجواز وكذلك تجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا ونحوها

متوقف

يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا تخصيص احدهما به فتعين ان
يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يقال انهما كالكلمة الواحدة وهو منع مع احتمال ان يكون
حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر اما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلتين ففيه ما لا يخفى اذ العلل
الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقة ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول
ويرد عليه ايضا ان ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع
فيكون مجازا على راي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا
يمكنهم رفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد
بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة
على التبادر وهو لا يتلازم مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل اخر يجب التجوز عنه على القول بالمجازية
ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من
باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لان الاخراج عن الاخيرة فان العلاقة شرطا وهو مفقود ولا
العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة
فاستعمل للاخراج المطلق الشامل للاخراج والاخراج عن
فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الهيئة الجنسية
ولا ريب انه لم يستعمل في فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب
اطلاق النوع من العلاقة قبل المشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرها
ايضا من شفاه الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة قد يصح استعماله في كل شفة بخلاف
ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي جزء الاخراج عن الاخيرة هو
القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع ليتم ماذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يعين هذا
القول ويضعف هذا كله مع انه لو سلم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه في المسئلة اصلا
فانا لا نقول بجواز رجوعه الى الكل واحدا لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء
يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كانت
الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها وكذا في غيره دفعا للاشتراك و
بينهما ولان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في
المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى
الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل منه فيبقى الاستثناء
الاخير لغوا كما قيل له على عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة
واذا خرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الحال الى الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى
العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء
بالاول فيبقى الاستثناء لغوا وبالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد

الا قوال عنده ثم انك اذا حصلت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم ساير المخصصات
وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة   اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعضه ما يتناوله
فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالتوقف وذلك مثل قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تع بردهن راجع بعولتهن للرجعيات
فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم الباينات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان
تخصيص الضمير على بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يستلزم
الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه
على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا
منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين
وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص يستلزم للاضمار لان المراد من قوله
تع وبعولتهن بقوله بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار
والامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان
ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل
من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق
تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجميع لا غير فالاولى التمسك
بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية
العام يستلزم مجازية الضمير ايض فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان
المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا فيه
ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشفة عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو
ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فايدتين
ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه
حقيقة له او المراد منه فوضحا لاجل ذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل وضع العام وان
الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وهو بذلك يمتاز عن المشترك
كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغايب مثلا ان استعمل في كل واحد من افراد
المذكر الغايب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنها محتاج في افادة المعاني الى القرينة
نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه
في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لو كان المعتبر في وضع ضمير الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب
ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد اما كان
باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون با
لقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي ووجوده ح على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له

حقيقة

حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان له مقتضى اصلي وحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي
يقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه فيحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر
فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير ينكشف عن عدم معهودية
المرجع وذلك يستلزم استعماله في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير
تخصيص العام وبما ذكرنا نقدر على فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة
افراد الموضوع له من ساير العلايق والحاصل ان مقتضى وضع ضمير الغايب رجوعه الى متقدم
معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة فاذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف
مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا   انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام
مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق به والخارجة عن الظاهر فالعام المذكور
اول ظاهر في معناه الحقيقي حتى ياتي ما تحقق كونه مخصصا له وبما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ويقتضي ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى
يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع استيفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث
عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة عدم
هو الاول لا الثاني وايض فاصالة الحقيقة يقتضي الحكم بظهور هذا في المعنى الحقيقي وغلبة التخصيص
يقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى تتفحص فبعد التفحص والتامل في ان ذلك الذي وقع في الكلام
من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يضر
باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم التخصيص بل عدم الظن به
كاف هذا اما لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص حاله وجه اخر فلا وجه للتوقف
بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال
في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم
المخصص الواقع وبين توقفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا في الكلام
او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات
المذكورة فيما نحن فيه اذا ابتدأ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم
فاذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات
على الاقوى فبقي العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور
الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايض فح المطلقات ايض ظاهرة في ذوات الاقراء
مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من
ذلك المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام
الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على التخصيص للعدة بالرجعيات وعدم ثبوت الاجماع كاف
ولا يجب ثبوت العدم ويظهر ان احتمال كونه مخالفة للضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع

في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان
يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا بنا في حمله على مقتضا قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر
اصل والمضمر تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل
لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال
اليه في الدلالة على معناه اما لذاته او باعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب
بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل في جواب
من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا
مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول
على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على
سبيل التنبيه السببية مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لئلا يفوت
الغرض كان يقال في جواب السائل عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه
زكوة فان الاناث لما كانت هي محل النمو ففي اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى
ومن نفيها في الاناث ينفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل
عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع
عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع عن ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال
مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه
او ريحه وقوله ع لما مر بشاة ميمونة على ما رويه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا
فيه والحق هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا
يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم
موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سيبطل ولعمل العلماء والصحابة والتابعين
على العمومات الواردة على اسباب خاص بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك ولا يخفى ذلك على من
تتبع الاثار وكلام الاخيار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين
الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا ينفي ذلك
مع ما فيه في كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد
كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه
بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا
في حفظه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة
شان ورود الحكم ومنها معرفة كون الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد و
معرفة الرد والتخصيص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل
له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحصل الحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا

لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا
اليه سابقا اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على
جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله و
في العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام
لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف واحرى ضعيف
دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى
من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص
غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع المخصصات مخصص العمومات اقول وفيه وضاع الحجتين
والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح لتشويش واضطراب وذلك
لانهم ذكروا في باب التعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط
والرجوع الى الاصل او التوقف الى غير ذلك على الخلاف الاتي وان ذلك انما هو بعد
فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب
الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة
عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك البحث عن
معناها وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل
والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك
احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم يتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل
بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط
القبول او ظاهر ايتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما او بالتخصيص او
بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او حمل احدهما على بعض الافراد و
حمل الاخر على بعض الافراد اذا كان بينهما تناقض ونحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي
مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال
المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل
تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المجيب اولا وغيره بجمع بين الدليلين
وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات
مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فما
المناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح
بحيث يعني وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من
عدم الرجوع الى المرجحات الخارجة انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة
الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر وارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج

اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذا العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالفرض فكما يمكن اخراج
العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايض فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون
الاخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط
مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم بالدليلين العمل على ما هو
مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو ما فيه العلاقة
المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي على ان
يكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل
على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكل معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما
على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يجعل
من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين
في الجملة اما في الخاص فحقيقة واما في العام فمجازا لمتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص
المثال في النظم في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارة
من كلام الشارع ايض بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين
الى خاصين وذلك لتحصيل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع
سنين وورد ايض ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين بالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى
وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الحاصل هنا في الاخبار
غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن حقيقته وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل
اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانتا مقترنتين بقرينة
مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري
يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا والمشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن
من المطلع والثاني على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل
واما مطلق الحمل كيف اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم ان رأى
خبرا ورد بلفظ الامر والاخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية
ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك خارجية او مقالية فلا
يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين فلا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة
فظ واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي فهم القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها
ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث
الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع
ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم
اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص

لا بمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة
لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يقال من الرجوع الى مراتب الظن
باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيختص به ومالا فلا فهو خروج عن طريقة
ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا
فمع الالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر في ذلك ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون
الاخر مع ثبوتها واليهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايض فنقول مع كون الخاص
اقوى فلا انكار في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام
اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام
واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لا لاجل ما ذكروه
في تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد راسا بخلاف سائر المجازات فليس الاعتقاد
في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على
حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر فالاعتماد هنا ايض على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين
وموافقته وكذا كل المحاورة اهل اللسان من مراعات شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف
الاخر فيرجع مآل الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن ثم الا ما يبقى بعد ملاحظة
قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا ايض يرجع الى ملاحظة الترجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير
او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايض في الحقيقة ترجع الى الاثبات والاسقاط الا
ان في ذلك اثباتا لبعض واسقاطا لبعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل
مع ان القول ان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال
الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص فلا ريب ان مع العمل بالخاص
يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايض ليس
تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل
اغني في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في
علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب وفذلكة المقام في ضابطة الجمع والترجيح
ان التخالف الحاصل بين الدليلين سبب لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الاخر وحقيقته
او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتنافيين
او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايض مع القرينة
من جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هنالك بمعنى احتمال يتنزل عليه
المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن ثم نقول ان مراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح انه لا يجوز رد الكلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان
بعيدا او لم نجعله حكما شرعيا دفعا للتوهم التناقض كما فعله الشيخ في التهذيب لغرض دعاه الى

ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع ان المتكلم
ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كلية قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان
اراد وانه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستند اشرعيا
ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل
بمحض اعتماد عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا
فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع راسا وفي العمل بهما جميعا عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان
يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة
متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان
ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية
احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليهما واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح
فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا اذا
تساويا او يرجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من الترجيحات ملاحظة الترجيحات في مقام الا
رجاع ايضا كما تراهم يعبرون ذلك القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي
العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ما نقله
كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره ان عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك
الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتنافيين
الذين لا يمكن الجمع بينهما وسوال الراوي فيهما انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا
يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد
على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بما خص
ايضا قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه بعد تخطيطه
قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود
دلالة القرينة يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى و
الاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما
ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص
بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص
بسبب كونه مجازا ومع ذلك فنقول انه قد عمل به فكذا الخاص ان اريد منه مجازه ايضا
بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فيحصل كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول با
لتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما
هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى باجمعه فلا بد من بيان

وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر
خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما لمخالفة المراد في نفس الامر كلها
مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فستعرف احتج المانع بان الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص به
لو جاز لجاز النسخ وهو باطل فكذا اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص
او ان العلة في التخصيص هو اولوية التخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما
بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة
وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا
فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما
ايضا هو بالنسبة الى ما تحته لاحتمال المجاز من غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص
فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا
وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا و
تساويا الا ان التخصيص ابلغ انواع المجاز في الفهم العرفي رجحنا التخصيص اما التساوي فلان المعيار
في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام لا
الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذا الحكم في الخاص على الخصوص
مظنون والقول بان الخطاب بما له ظاهر واراده غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران مع
قطعية المخاطب به انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في معناها
مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر
في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر دخل الوجه
المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير
البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة
بالقول منفصلة عن ظاهر القران او لم يكن مقترنة بها ولم يكن في وقت الحاجة ونحو ذلك
وشراكتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يكن العلم بالمراد و
ان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم وما ذكرنا يظهر
النقض بحصول العلم بمدلول الخبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر للمخاطبة فيحصل من ذلك
قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف فيه
الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المتعارضة
وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب
فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم
انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما

والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بخلافهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذا العام المخصوص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر عموم الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكرو اضعاف ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى للمجتهد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله نعم ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرايط العمل ايضا يوجب ذلك الظن فان قلت ان اخبار الكثيرة وردت بان خبر المخالف لكتاب يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب بخبر الواحد كليا وان كانت يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا واية النفر وما اتاكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كسر على ما فرت منه ومما ذكرنا يظهر ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانه يستلزم بثبوته انتفائه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافات راسا واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي يدعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبما بدا الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لان دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ دفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة ويكفي في مقاومة علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله وافعاله ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو هم وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود وبانه لا يرجع الى محصل اذا الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله

على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر من الاخر مع عدم اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهم من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحية يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وربما يقال في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد مكالمة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا فظهر بذلك امر لا يرتفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائمة ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا تحكم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحري الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه الا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بجعله اولا للدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان [2] ان المخصص مخصص بان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه ان قد بينا اثبات المرجح

وعند الفرقة الاولى بيصير بذلك ولان العام عند الفرقة وعند الفرقة الثانية مجازا والباقي

قانون

اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يقال لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه وكان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد تراهم يجعلون في طي هذه الادلة المذكورة الخاص بيانا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما يتصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي قدمته على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية بنى العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح كما مر في نفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص مع الاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر وعادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من مرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة وتفي رجحان احدهما على الاخر او لا

على النسخ

هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد لبعض الشواهد
التي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء
العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران وان فصل بينهما في
كثير من كتب الاصولية فمن الشواهد التي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على
جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من
وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب الكتاب
وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في
صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه ثم تلاوته للآية المخصصة وبان بيانه
مختص بالسنة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه فيندفع كلام الظاهرية بمجرد اثبات
مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجية واطلاق التخصيص على قصر احد العامين
من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص
بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم
اعتداد ابعد الاجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المولدات
المتوفى عنها زوجها يتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم يضع حملها بعد
فتتربص حتى تضع وان الحامل تتربص حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة
وضعها اربعة اشهر وعشرا فتتربص بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما
لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم المستفيضة مع ان النظم من آية اولات الاحمال واخبارهم
المطلقات فلا تنافي واما العامة فبنوا امرهم في ذلك على ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب دلالة
اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام فيها على الفروع
مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد واما المحققون منا مثل العلامة في التهذيب
وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القرء بآية اولات الاحمال وكلامهم هنا ظاهر في
العام والخاص المطلقين فان النظم من آية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من آية ذوات
القرء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة
اليه والحاصل انه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مصرح لجعل موضوع هذا القانون
القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول
وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في الفعلين والقولين والفعلي مع احتمال ارادة التقوي
المتصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحق فيه بناء العام على الخاص
من غير نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد
هو ثبوت حكم التعارض في قدرهما تقابلا ولا بد فيرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في

المقارنة

المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم فيهما والعام
المتأخر ناسخ لنا ما مر مرارا من ان الفهم العرفي والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة و
احتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما
هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق
للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من
حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى
من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع فيه وما ظهر لك من اتفاق العلماء
الا من شذ منهم ببناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك
بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو
ما علم تقديم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة و
قد يشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع
النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يقرر اشكالا اخر اورده بعضهم
ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية
راسا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا
علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخيه الى ايام
الامام ع من حيث هي عن زمان العام فان الائمة حاكون عن النبي ص لا مؤسسون للشريعة فلا
يدعي لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان خبر الخاص من حيث انه حاك ناسخ متاخر عن زمان العمل
بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص
باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعد
بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم بابلاغه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية
عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة
يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص ويشرحون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده في كتابه الله
وما سنه النبي ص عن سنته فحالهم من الائمة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا
الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض احد الرواة ممن ان
سمع العام من امامه وسماع تأخر الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع
ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة
اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي فلا يلزم
بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتأخر بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون من
غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فلا قوي

كونه مخصصاً لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما
يجعله ناسخاً ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى
المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقاً
لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخاً
للخاص لنا رجحان التخصيص عليه وترجيح الراجح واجب واستدل ايضاً بان فيه الجمع بين الدليلين
في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه
ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلاً على التخصيص لامكانه بغيره
بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد
عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام كما في زماننا فلا يغنينا في ما
ذكرنا كون النسخ نوعاً من التخصيص ايضاً واستدل ايضاً بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص
لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله
قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص وهو مرجع هذا الاستدلال الى مقالة في الخاتمة
انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خالياً من
جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعياً فليتامل انتهى
الظاهر ان مراده مما يكون فيه الخاص خالياً من جهة عموم ما كان جزئياً حقيقياً مثل المثال الذي
سنذكره فان الخاص الكلي ايضاً عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد
بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهداً على دعواه من عموم محل النزاع بجعله
صريحاً في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولاً فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص
المطلقين من بعض صور المعارضة مشعراً بقلته بل هو الاغلب واما ثانياً فلان مقتضى ذلك ان يكون
الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام مقتضى الغاء الخاص دون العكس جارياً في المعنيين وهو
مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورد صاحب المعالم
على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينفي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف
العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضاً
قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا
قطعية فرد ما بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل
في مقام الاستدلال ثم احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتلوا زيداً ثم لا تقتلوا
المشركين بمثابة لا تقتلوا زيداً ولا عمرواً ولا بكراً الى آخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ وكذا
ما هو بمثابته وجوابه المنع من التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ
العام واحتماله غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مراراً فتعين التخصيص والثاني ان
المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية

الراجح من جهة الدلالة بسبب النصوصية وان لم يكن قطعياً في معناه كما اشرنا اليه مراراً ولا باس به وترك صاحب المعالم الاستدلال به

فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية ح يقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي
يتوقف على تقديم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى
البيان طبعاً وان تقدم عليه وضعاً من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ و
المعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة
وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخاً لو ورد بعد حضور
وقت العمل بالعام او لكونه مخصصاً كما مر مفصلاً ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص
مما يجوز نسخ العام به واضح وكذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر
في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو
بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل
الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص
دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب والسنة المتواترة والخاص من اخبار الآحاد وجهل
التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقاً يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضاً ويشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ
بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط
النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق
شرط التخصيص فان تحققه في نفس الامر ايضاً مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل
وما قيل من ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
فهو ايضاً معارض بان حضور وقت العمل ايضاً حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب
ان اريد تعميم الحكم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز
نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدمة يقتضي ترجيح
التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان
الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقاً للشيء بالاعم الاغلب
اتباعاً لمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقديم
الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضاً يتوقف في مجهول التاريخ لو ورد ان
الخاص من كونه مخصصاً او منسوخاً ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال واسر
ذلك في اخبار ائمتنا غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقاً ولا
التاريخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ومعاملاته وبيانه
في الكتاب والسنة نعم هم ربما يقولون ان هذه الآية نسخت بهذه الآية وامثال ذلك
فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت به حال ما وقع في زمان الرسول واما اخبار النبوية
فعندنا قليلة جداً واما الكتاب فعند السيد ان تاريخ نزول آياته مضبوط لاختلاف

وبرود

فيه وخلله في الجميع محل نظر الباب الرابع في المطلق والمقيد قانون المطلق على اكثر الا
صوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة
تحت الجنس وذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص
فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا اي التعريف
يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم ان المراد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد
القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق الماهية لا بشرط شيء
والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد
بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين
التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة
من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه لما حققنا
في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع فنقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا مطلق وبيع العين مقيد وكذلك الماء في خلق الماء طهورا لم ينجسه شيء وكذلك صم لا نعم في السفر
نحو ذلك وعرف المقيد بما لا يدل على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف اخر
هو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع منهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج
عن هذه الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون
الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة
مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فا
علم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر من احكام مبا
حث العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومه
الشايع وجهالته وغير ذلك يجري ههنا ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد
مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم
الشرعي مثل اطعم يتيما واكس يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل على
المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على اليد
في اية الوضوء فقيدوها بالاشتهاء الحاكم لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى
اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين
سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كانا موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم
المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما دائما الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقال
ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق
موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم
الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلفا ما على الاول

فاما ان

فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول
ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل
بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق
او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا
مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول
نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف
فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل
بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر
في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد تقرر بوجوه الاول يمكن
الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة على الاستحباب
فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري الثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير
المصطلح لا التخيير المستفاد فيما لو كان المامور به كليا قابلا للكثيرين فانه كان مستفادا من
الامر المطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير و
يمكن الجواب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز فيهما وكذا حمله على التخيير بخلاف حمل
المطلق في المقيد فانه ليس مجازا او مكن بل له حقيقة كما صرحوا به وفيه انه ان اريد بذلك مجرد
هذه الملايمة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان اريد
انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال
ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب في الشعر
المقام بتعينه عند المتكلم في مثل وجاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
لاستحالة تعلق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة
بارادة ذلك فيكون بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل
لا المطلق فيكون مجازا في معناه وكيف كان فلا يخرج عن المجاز بعد والى هذا ينظر قولهم
بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر فعلم ان ذلك خروج
عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن
سلمنا تساويهما للاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره
العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز في
المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به هو
القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة
انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد فانما يتم كلام المعترض لو سلمنا
انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا حتى يمكن نفيه باصل البراءة

وليس كذلك بل نقول بعد تعارض الجانبين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل
هو المطلق او المقيد وليس ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزايد عنه بالاصل كان الجنس الموجود
في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فلينا مل الثالث انه يمكن العمل بهما من
دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب
تجوز حتى يحمل ذلك وظيفه المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان
حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه وما يصلح للتقييد بالمقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد
كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول
المقيد بدون المطلق وان لم يكن مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك و
الا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن هو ذلك بالوجهين الذين
سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون التصرف
واخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين كلا يجزي
اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلول الحصة الشايعة والماهية
لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة
العمل باي فرد كان منه ولو كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد كان
والامتثال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو مقتضى
التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من
الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من افراد الماهية على
البدل وانما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر و
اكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقد بيّنا على المجاز انتهى
ملخصا والتنظير بان كلما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معه
المخاطب بالتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه سواء كان في
صورة الاخبار كقوله تع احل الله البيع او في صورة الانشاء امر كان كاعتق او نهيا لاستلزام الايتمال
فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقع مجازا جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات
مثل قوله تع وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكل ما فيه
استعمال مطلق وارادة الفرد المعين الواقع منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر
ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على
وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي
ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل وجاء رجل من اقصى المدينة ومثل
اشتر لي جملا اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومآل الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد
خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا

انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تع وجاء رجل
من اقصى المدينة يسعى حبيب النجار يسعى واحياء اثر قتل موسى من الفرعون يسعى يكون بيانا
للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله
الا ترى انه معروض للقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة
هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه
ان ذلك لا يستلزم محالا وقبحا بل عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه هو المفهوم
الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الموقبة في قولنا رقبة مؤمنة
وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه لا يقال له يق
المطلق ههنا استعمل وحده ويقال له المقيد ان استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد
في الخارج وجود المطلق بل يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا
كلاما من المحقق البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يقال ان
القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق رقبة في
الظهار رقبة واعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف
يقيدون بها المطلق فما هذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون
في مقابلة مطلق كالمثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة
عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك
واما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة في
نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن
في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على
التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا
بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول لا خفاء في بطلان الاعتراض
وكاد في لهذا الجواب ما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة
عدم وجوب عتق غير المؤمنة منه لا حرمة عتق غير المؤمنة منه فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل
المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق
فرد واحد فلا ريب انه مع وجوب عتق المؤمنة منه لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة
فبعد وجوب عتق المؤمنة منه وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى
يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما ولا منافاة بين القول بعدم
حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة منه بان المراد
منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة منه لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة منه فهو وان
كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلق مع ملاحظة

المنطوق ولا حاجة الى استعارته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك ترى بعضهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خص الحمل بالعام والخاص المتنافي في الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب النهاية للعلامة حتى الاحظه وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام وهو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما انحصر فايدة القيد في اعتبار المفهوم فيمتنع الانحصار فيما نحن فيه اذ الكتابة يحصل الحمل على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تأخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان يكون مقارنة بالفعل فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تأخر البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه وقد يجاب ايضا بالنقض في صورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع والثاني وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكم وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه حينئذ لا تعتق مكاتبا من المكاتب على سبيل البدل ولا يتم الا من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فلا يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة انتهى ويمكن دفع الايراد من مثال الاكثرين بارادة

اكرم بني تميم

في كفارة الظهار بعدم اجزاء اعتاق المكاتب

الجنس

١٠٤

المراد منها عموم النفي لا نفي العموم فاذا جعل [illegible]

لا تعتق الا مكاتبا مقيدا بقيد يصير عاما بالعام لا المطلق فيه ثم جعل من باب العهد

الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية كما مر سابقا ولا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فايدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو او فق بالعموم المطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح الى ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل ولا احتمال الامور د للنفي ومتعلق مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما باختيار المكلف في ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه ما مر انه ليس من موضوع المسئلة شيء وفيه ان هذا الصق بالمثال المشهور من هذا المثال ولا وجه للعدول عنه وبالضرورة لا بد ان يكون مراد من بدل المثال بذلك غير هذا ثم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق ويكفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفقهاء واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي ينافي العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى ح كون غير ذلك المنع من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون المعنى تعتق مكاتبا ما اعتق من علاهم من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان ما لك المكاتب ولغير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتل الصيد مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان يخرج ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد الكلهم الا ان يقال الاعتماد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده **الثالث** وهو ما كان مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حكم حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل اولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا ففي الحنفية المنع عنده مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضى

القياس ووجد شرايطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وبعضهم واهية لا تليق بالذكر والحق ما اخترناه الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمؤول قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه على طرف الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي ص ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والحق انه يظهر من قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا نسخ وقولهم فيما سياتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم بما له ظاهر هو الظاهر على الظن وفي النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والخاص كان فردا معينا يدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان ذلك المرتبة فلذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجازي فلا يقال له انه مما له ظاهر فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو المعين والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المشترك المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكاة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو باعتبار فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمي ذلك القدر بالحق فهنا الحق معين ان المراد منه هو القدر المذكور والاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في قدره ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت المجازات واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين للجهالة في معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى العفة كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان تقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمروا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او في زيد مطلقا اذا عرفت هذا

عنه مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يفهم العام والمطلق بقرينة

فاعلم

١٠٤

فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعات الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع تحرير منا ان اليد يطلق على الجملة وعلى بعض منه كما يقال غوصت يدي في الماء اذا غوصه الى الاصابع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي مع انهما حصلا بالانامل ولا استعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا يدي يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان لا يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك الاشكال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والتبادر من اليد هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان يده وجع يقال له اي موضع من يده به وجع ولا اي يد له به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الايدي من القطع الابانة والمقايسة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيقال قبلت زيدا او انسانا وانما قبل وجهه او ضربت زيدا او انسانا وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق خفي في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق انه عمل يوما حقيقة فلو استاجر اجيرا يوما بريء ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس الى الغروب يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقام في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للمركب الاضافي ولذلك يقال نمت ليلة فهذا الادعاء منه

القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع معنى المضاجعة في
قسم الزوجة وهكذا في النظاير فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان
الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيدا وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن
اذا قيل اين يده عن جبهته لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل اريد
كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل يدك جسدك فهم منه تمام الجسد واما اذا
قيل جرح يد زيدا وجسد زيدا واضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة
ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع لا اي يد ولا اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا
وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذا اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعم الى المرافق وكذا لو قيل
امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعم وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا
وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان ائمتنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح و
اختلف الناس فيه اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي بمسح ناصية ودليله ان   على ص
الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الاية واذا دخلت
في الة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الالة مثل مسحت راس اليتيم بيدك وموجب
ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع ونحوها وفيه ان المراد هو مطلق
البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب
مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع و
ذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها بكلا المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين
القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت
للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي
بالمنديل البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة ولا اليه وهو يقتضي ذلك
الاصمعي بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص على مجيئها له في نظمهم
نثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا
ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم
ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع ناطقة بذلك **الثاني** اختلفوا في نحو قوله لا صلوة
الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما
ينفى فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان
كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا
له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحرير وتوضيحه
ان الفعل المنفي في هذا التركيب ان كان من قبيل العبادات فقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة
منها فيصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافات وجود عامة اركان

الصلوة
التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا
القول ح فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فنحملها اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار
وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات
فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا
لما صح نفي الذات فعلم بذلك النفي كونهما شرطا وجزءا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من
قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بكونها حقيقة في الاعم فان قلنا
بكون معنى عرفي لهذه التراكيب بان يقال المراد من امثالها نفي الفايدة كما في قولهم لا علم الا ما
نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفايدة بالصحة اذا كان في فعل العبادات
التي في الصحيحة يترتب الاثر وهو مساوق الفايدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد بين
ان يكون المراد نفي الفايدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان
نفي الفايدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وما حققنا
في اوايل الكتاب معترف انه لا حاجة الى اقتحام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي
ارادة الشايع من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من
باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات لكثرة التعارف ولذلك
يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة والمراد بالكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز و
ظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة فيه لينا قض ما تقدم واحتج القائل بالاجمال باختلاف
العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف
مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم
وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استظهار احدهم
على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو بحاله في البادي و
اما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اهل الانظار   ايدان
مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا ثم بل الظ في الكل نفي الصحة ولا اجماع وبناء الاداة له
هو المخرج عن ظاهرها مقتضى الظاهر في الاول ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل
والظ ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة **الثالث**
اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم ولحم الخنزير
والميتة واحل لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا غير لفظ الحل
والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتج عليه بان استقراء كلام العرب يفيد
في مثل ذلك ان المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب
واللبس من الملبوس والوطي المقصود من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك

مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتهى وهكذا المشروب
فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشهوة وغير ذلك وكذلك قد يكون
الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم وما
والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستسقاء به وغير ذلك فلا
بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها والقول
بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا باراحة بعض النسوان منها ثم مقابلة المرية
بالرجل وخلقة النسوان لا يصح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطء اما مع عنوان
الام والبنت بلحوق قرينة على ذكرها في بيان مقام المحرمات والمحللات من حيث النكاح
فيشكل دعوى ذلك وكذلك الميتة في مقام لم يكن قرينة على ان المراد بيان الماكولات فا
الاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم
الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القراين ارادة ظهور الافعال والنظم
ان مراد المتكلم هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعلقه بالافعال الا في مثل اية
التحريم المنادية بذلك بان المراد بيان من يجوز نكاحهن من النساء ومن لا يجوز ولا ريب
ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن رفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع
لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعرائه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين
غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما يتعلق بافعال المكلفين ولا
يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة
وهي مرتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع
عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول
وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لا محل لمعانيه فيحمله
على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يرتفع باضمار البعض ممنوع قانون
المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل قوله
والله بكل شيء عليم فان افادته لشمول علمه تعم لجميع الاشياء بنفس العقل لا بشيء خارج
وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه
يصير نصا لكنه مقتضى الدلالة اللفظية وقد تقدم الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا
وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص
وغيرها وتسمية القسم الاول بالمبين اما مجازا واما لانه من باب ضيق فم الركية فان
اهل اللغة وضعه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة
بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام
بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول

ليس ح

وعطاه

ومعنا في العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول
اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء لون فاقع لونها تسر الناظرين فانه
بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر
بيانا لمقدار الزكوة المامور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعه
كالعقد بالاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كالكتابة
الصلوة بلا اكماله والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون من كالكا
لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا
اما يعلم بالنص من قصده او بفعله بقوله ان ما فعل بيانا للمجمل او امره بان يفعل مشابها
لما فعله مثل قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني فانه ليس فيه بيان قولا لا فعال الصلوة بل احاله
على ما فعله في الخارج فبطل ما يتوهم ان هذا بيان قولا لا فعلا او بالدليل العقلي كالوامر
بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالحاكم العقل يحكم بانه بيان له والا يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان
البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون
القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان
الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا
كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان لمصلحة
ورابعا ان امتناع تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان
عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض قانون ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع
تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت
الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظاهر كالعام و
المطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز تاخير البيان راسا واما مع بيان الاجمالي فلا باس
وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان
الاجمالي بان يقال وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهذا في غاية الضعف للاجماع من العامة
والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع
عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سيجيء من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة
في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيوه للفعل حتى
يكون عليه اسهل بل قد يكون اصلح التاخير لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف و
التوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما
هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة

في تاخير البيان

واما ما له ظاهر

اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطى الاعلى الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف
والحكاية والقصص فانوهم بعض القائلين لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه
في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان
يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجايز ان يكون المراد من الخبر لا زم فايدته مثل ان يقتصر
على ما هو ظاهره ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخير البيان الى زمان الاحتياج الى بيان نفس
المراد والعلم بنفس الخبر وحصول فايدته بذاته مثل ان يقال قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل
تعذيبك لكم اوليائه وتشفيهم او لاجل تفريح اعدائه وتحزينهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما
التاكيد لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من غلمانه قد وليتك
البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله
اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة و
هي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي لكن
وما لونها فلم يبينه ثم بقوله تعالى بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل
انه ليس من هذا الباب لظاهر قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون
فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ومنقول عن ابن عباس انه قال
لو ذبحوا اي بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا ع عنه
لو عمدوا الى اي بقرة اجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة
وقوله ما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي ان
بلغ الى ملاء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى عليه السلام
عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه واما حديث العيون فمعارض بما في
تفسير الامام ع وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما ومنها قوله تعالى اقيموا الصلوة و
اتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص
الزاني بالمحصن واما بيان الفايدة في تاخير بيان ما ذكر فسيجيء واما وقوعه في العرف و
الشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما وكفانا
ملاحظة عموم التكاليف للطائفين لبقائهم الى حال الامتثال جامعا للشرايط مع ان الصانع قد يمرض
والطائف قد يحيض والمصلي قد يموت قبل الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير
في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم
المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم
بشيء من اصناف الكلام من ضروب القول حتى انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما
ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه

على الامتثال

على الامتثال بايها تبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة
للسامع بقرينة المقام وكان له رجاء تفسيره فلا نم بطلان اللازم واما على عدم الجواز فيما
له ظاهر فيقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد
بل ذلك دلالة له على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم
يكن فيه مرجح لارادة الوضع احد معانيه فيقف على ما اقتضاه الوضع الحقيقي فليس فيه دلالة
على غيره بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي يريد منها المعنى المجازي
بلا نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا
ويبين في المستقبل فلا يستفيد منه الحال الذي به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان منشأ
لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفور التكليفات
الابتلائية كتكليف ابراهيم ع بذبح ولده وما قيل ان التكليف كان بالمقدمات وجزعه انما كان من
جهة خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق بمدح ابراهيم بذلك المدح وقد مر الاشارة الى
ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حققناه في بحث تكليف
الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كانت مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت
الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة فيحصل له هذا الثواب ثم يبين له ان المراد
هو الخصوص او الندب فاي مانع فيه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال
التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع تاخير البيان مطلقا وقد فرضنا عدمه
وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلق الاصل انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز
تاخير القرينة عن وقت اللفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع
العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فثبت جواز تاخير
القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوزوا اسماع العام المخصوص بدليل السمعي
دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص
فكذلك احتمال تاخر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو
مقتضى الظن والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف
فيجب ارادة الحقيقة ولا يجب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة
وقد صرحوا بان معنى الاصالة في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظن وما ذكره المجيب من معنى اصالة الحقيقة
فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق
لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محمل لا يحتمله حال السكوت عند لا يقتضيه العرف والعادة
وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لملاحظة التشاغل وعدم التشاغل
في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام ذلك ففيه انه غير

فيما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه
واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما ضعفناه
واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر

مضو كان اعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء وكاشف لقرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع
مطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع علم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه الا ان يتعقل العموم
بحيث الفرد يشمل المحتاج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض بطلة تعقله للعموم و
علم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ولم يلزم
فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما
نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجها له مريدا افهامه و
العمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة
واما عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في
الجواب انه منع قبح ذلك الاغراء حتى يبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة او احالته على
دليل او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه من خطاب كالعجمي القح والعامي البحت
فهو ليس بمخاطب حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذلك من يفهم
الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب
كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات الشافهية فيخرج عن محل النزاع فان
الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رايناه او سمعناه
مع ما يقتضيه سائر الادلة التي بنينا عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام
هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول فخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا
اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره ايضا وهذا الفرض الحاصل في
زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمان النبي ايضا اذ ليس كل احد في زمان الشارع يسمع الخطابات
شفاها عموما وما كان منها خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقرءون
اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات با
الكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على
عمومه الا في غير محل الخطاب الشفاهي وما نحن فيه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به
الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما
بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك كان يكفي
تاسيس القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة
مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر و
لزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاما كان الدليل او غيره من الظواهر
مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف
الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ
لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد

مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجاء بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان
الاجمالي وهو بكم واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو اولا منقوض بتاخير
بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر وقد عرفت
وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من
لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل
ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون كارشاد
الغير كمسائل الحيض له والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعموم بالنسبة
الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة
الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وعرفت
على معنى المأول ايضا ونقول ههنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال
غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية
او غيرها ومنها المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح
اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له
والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل من يشاء ويهدي من يشاء واما نقلية
كحمل اية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى
ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون
فالاية ترد عليهم وتردع عما اعتقدوا انه صلى الله عليه وآله يجوز ذلك بل انه يصرفه في مصرفه وثمرة ذلك
عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصوصة
بالسنة والاجماع وغيرها وان شئت جعلت المجازات كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ
مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها مع ملاحظة الهيئة المركبة من
اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز
ما اقترن بالقرينة الدالة على ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية
ليست بمجاز بل هي ظاهر في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند
اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا فظهر الفرق بين قولنا رأيت
اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت
الخطاب مأولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعا من
اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر لنا اخيرا او نصب قرينة عليها
حين التكلم بها قد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق
عليه دليل يرجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت
فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه و

تفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانتقالاتهم وتفاوت القراين فربما
يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر ماولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل
وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فايدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب السادس**
في الادلة الشرعية وفيه مقاصد **الاول** في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح
اتفاق خاص يدل على حقيقة موردة واختلف العلماء في حده ولا فايدة في ذكر ما ذكروه وجرحها
وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما
الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم
اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم يقولون بحجية اجماع ساير الامم وان
اقتضى دليلهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا
يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة
من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي رحمه الله عن مشايخه ان مراده من العصمة من المسخ والخسف
ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم
من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق
بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما
حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة
المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او كان مع اتفاقهم جميعا يحصل العلم بانه ماخوذ
من رئيسهم ثم اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من
انكر حصوله الان ومن انكر امكان العلم به ومنهم انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة و[illegible]
اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر
الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة
والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فا
فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي المعصوم فلا حجية عندهم من حيث انه اجماع بل لانه كاشف
عن راي رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم
يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الامام عليه السلام المعصوم القائم بعده لانه من جملة
الامة وسيدها فاذا [illegible] ثبت اجتماع على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال
بمثل ما قال ساير الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سايرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يقال
انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله
فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وهذا نظير ما اورد على كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية
الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض
المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب

العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن
حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقريب في
حجية الاجماع انه علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد صلى الله عليه وآله متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة
لان الامام عليه السلام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في
جملة المجتمعين ليجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم
تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة
يمكن القول بكون الامام عليه السلام فيهم اجمالا لا تفصيلا فعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع
اجمالا فيتم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقي
ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل
النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في
اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ رحمه الله في عدته بعد ما وافق
القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في
هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان
لا يخلو عن حجة كيلا ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس
امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول
ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام عليه السلام ومختاره
فقال انا نعلم انه قول الامام عليه السلام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول
بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع
وبعض عباراته في العدة هو فهذا اذا ظهر قول بين الطايفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد
ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول
المعصوم عليه السلام لانه لو كان قول المعصوم عليه السلام مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف
الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو فيما
لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول
الامام عليه السلام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك
وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور
واظهار الحق واعلام بعض ثقاته والا لزم عليه ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة
كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب
على النحو الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق او اعلام
بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن
التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول

وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية
بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ ليس ان
الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان
بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه اللازم الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل
وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجتمعوا عليه والتحقيق
في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه الابلاغ والردع عن الباطل
ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى
قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به و
بتصرفه وبما معه من الاحكام نكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا الاستتار لظهر و
انتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد
حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وهذا انا نرى خلاف مقتضى اللطف
والتبليغ موجودا الحجة النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا
الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا
يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ره ايضا
على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة
بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان
عن الحجة ايضا وبان ذلك بيان في كون تقرير المعصوم حجة خصوصا نفي كل الشيعة على امر ان
الحكمة اذا اقتضت بقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت الحكم
مع انه يمكن ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي
في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود
من طريقهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية
وعدم رفع الخلافات من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم
اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد وبآخر
لمجتهد آخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق
بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى جميع الاحكام سيما اذا انسب لعدمه المكلفون فلا بد
نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير
المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع
وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو كما بينا في جواز مخالفتهم بلا ايراد
المنافرة عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في

الخلافيات

الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المختلفة حديث او رواية بل ربما اعتمد بعضهم على
دليل ضعيف من قياس ونحوه خطأ وغفلة ومع ذلك فقول بان الامام راض باجتهاده
وبتقليد مقلده له فلعل اجتماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم
اذا دل دليل عليه لمن بعدهم الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة
الشهرة وانه لا يمكن يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو مما لم يقم عليه دليل ولا يفيد
اثبات الاجماع كما هو مراد والعلم برضاء الامام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه
ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فيجوز رضا الامام
باجتهاد المجتهدين وعلى المقلد به كما ذكرت فلا وجه ولا دليل على الردع عن هذا الا
جتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونه
اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع
ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة
فيما لو اجتمع الطايفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او قلنا بالاجماع
مثل قوله لا يجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا
عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن الاجتماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن
الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي
يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة
من محققي المتاخرين وهو انه يمكن العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته فكما لو فرضنا انه
فقيها له تلامذة ثقاة عدول لا يعرفون الا عن راي فقيههم ولا
يصدرون الا عن معتقده فاجمعوا على فتوى من دون ان يسندوه
الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه
راي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق ع من مثل زرارة بن
[illegible]
اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء
الثقات العدول وامثالهم من ظهور مخالفتهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة
ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكاره فاذا حصل العلم بذلك
بمعتقدهم الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى شيعته في مثل زماننا ايضا بملاحظة
تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ما هو بحكم فهو بنفسه يورث
ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه وان انضم اليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن و
اذا انضم اليه آخر وآخر حتى استوعب فتواهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم
بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه في كتبهم الى
مذهب علمائنا وجمعا منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف

بل واذا راى بعضهم وجماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا وان
انضم الى ذلك عدم كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا
اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورد خبر ضعيف غير ظاهر
الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع
الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم
في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة
وملاحظة انهم لا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص
وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف
من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران و
نفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظن ان مدار
كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة
والحضور مع انه انما يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات
الدين والمذهب كوجوب الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فيجوز حصول العلم الحدسي اليقيني
بالنظر اولى ولما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي ص والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث
يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ص ومذهب امامهم بسبب كثرة تظافره والتسامع فكذا يجوز
ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين
والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون
حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طايفة دل بنفسه او مع
انضمام القراين الاخر على رضاء المعصوم ع بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة
بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت
الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع
ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر الى عصر اخر في افادة العلم فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين
او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله
فاستمع لبعض الامثلة لتهتدي الى الحق فنقول لك قل اي ضرورة دلت على نجاسة الف كر من الجلاب
بملاقات راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك
العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان
قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الا
جماع من اية او خبر او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو
الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك
من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية الا من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع

اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يوكل لحمه مطلقا
بقوله اغسل ثوبك من ابوال وارواث ما لا يوكل لحمه مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا
للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره
من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرها ومحل البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات
وكذلك في مسئلة نجاسة الماء القليل فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة
هو هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث
وكذا غيرها من المخالفات وكذا في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل
ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي وقع
فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخبار مختص ببعض النجاسات وبعض
المياه كالحوض الميتة والقربة من الماء مع ان في الحكم الاول فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي
عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي
عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوها على حالهما مع عدم التناقض
بينهما وليس ذلك الا للاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري
من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان
انهم كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واختراع وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع
بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك دون قوله اغسلي
وجوبهما عليهما وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج
بالاجماع بسيطا او مركبا لكننا اكتفينا ببيان المقصود والحال وفيما ذكر كفاية لمن كان
له دراية ومن لا دراية له لا يكفيه الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في
توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل طريقة احد منها ان بعضها ما يعم به البلوى ويحتاج
اليه الناس في كل يوم او في الغالب او لا كنجاسة البول والغايط ووجوب الغسل
وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة
يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما
او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من رئيسهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين
ذلك بالقبول من غير منكر في ذلك ومخالفتهم او منكر لا يعتد به لتدينه او ظهور نفاقه
او عناده فهذا يسمى ببديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج
اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددين عند ذلك النبي والرئيس الذين
هم الواسطة بينهم وبينه غالبا بينة ولو انه هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او الرجوع من
يحتاج في هذه المسائل اليهم الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم
من دون انكار من احدهم على الاخر العلم بانه طريقة رئيسهم فكان في البديهي ليس وجه حصول

اليقين الا التسامع والتظافر بعد انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة وذكر المخالفة
لو كان هناك مخالف فكك في الاجماع الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم
مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف في عصر المتتبع وحصول الحدس فهو
من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلة وخطأ من اجل شبهة
او لم يقفوا عليه واداء اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رايهم او لا
يتكرر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروري
الدين من جهة تسامع العوام والنسوان وتظافرهم فيمكن حصول العلم بالنظريات مع تسامع
العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل
من دون طلب وتتبع كما لو جاء الاف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك
للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله انما الاعمال بالنيات
على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي ص مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الرواة
وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهنالك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وثمة الى كثرة المفتين
والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اولا
انه لا جدوى لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم
اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان
نفس الامر والثاني اظهار ان ما اثبتوا به في صدد حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل
ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن
نلزمهم اما ببطلان طريقهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستند ما ذكروه على معتقدهم الكل
او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يضرنا تسليمه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية
الاجماع عندهم ليس متفقا فيه بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم
انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في
اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل
من الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى
جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول
وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه
مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى
ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وانه على
عدم انضمام كل منهما الى الاخر يحكم لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم
مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في والهدى في المعطوف هو دليل

الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو
مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما
لا حاجة الى ايرادها ولا وجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين عدم اعتبار العين لا اتباع سبيل
المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة راسا لا يقال ان ترك المتابعة راسا
هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض
انتفائه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان الوسط
كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله لم يكون معصوما على الخطاء فقولهم حجة وفيه
ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا
مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس
ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكل الامة مع ان المراد اما الشهادة
في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في
الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية قولهم فتوهم فلاية
متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم الائمة ع كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق
وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون لجواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من
اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله
تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدلوا بهذه الاية
على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة
هو قوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله
كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي
اخبار احاد ولا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي بنوا دينهم عليه فضلا
عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد القطع وثانيا
منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول التوافق
اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على
اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتتميمه بالاجماع المركب او بعدم القول
بالفصل ونحو وهذا واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل
السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققنا سابقا في محله
من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان
يختار كل واحد من الامة غير ما هو خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به
فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا

بمقتضاه من حيث لا يشعرون ونقله المحقق البهائي ره عن صاحب المحصول ونسبه فيه الى الكعبي وسيجيء
في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بحجيته لا بان
يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على خطاء حين
الخطاء بان يختاروا فرداً منها كالوضوء مثلا فيما اجتمعوا عليه فهو صواب وتقييد بلا
دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه
ايضا معنى مجازي للفظ واين الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الا
ان يدعى ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطأ
وثمرة الاول ان المعتبر في الخطاء كون خطائيته ثابتة قبل الاجتماع فالغرض نفي اجتماع
الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء و
ان قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية
وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما
رووه من قوله لا يزال طايفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان
نفيه ع اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طايفة من امته على الحق كما
نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم ع في
الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل
ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله ع لم يكن الله ليجمع
امتي على الخطاء فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول
ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تع ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي
مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع
بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء
المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع
فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع
حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المط والجواب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة
عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فا
الفرق بين القاطع والظن بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز وباجماع اليهود والنصارى
عن الاتباع لاحاد الاوايل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما
يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ثم وقد يعترض بانه لا حاجة
في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود
قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفهم
بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارات لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك

قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف وافتى واعترض
عليه ايضا بانه مستلزم الدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص
دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها لا امر حجية الاجماع موقوف على وجود
هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته
على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات و
اقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع حجيته هو حجيته من حيث انه اجماع كما هو لازم طريقهم
بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة
مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم
فلا ريب في حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان
لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء
حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة
على القطع بتخطئة المخالف فان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فنقول ان كان موافقة الامامية
في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي
يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع ايضا
حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على
مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي ص مع فرض عدم معصوم اخر
حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه
هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل انما هو
في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطاؤا المخالف مط لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم
قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك
مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده
حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يقال يتم الاستدلال
بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مط وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل
لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فايضا لا يخلو من تأييد لاثبات حجية الاجماع واكثرها انهم مبنية
لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا
من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما
ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما اما القطعي فلان العادة
تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة
بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرايح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان
واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي

اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايض لا يغنى عن الاجماع لظهور كمال الفايدة
فى بعد حال الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة فى مراتب القطع ويمنع استحالة الاتفاق على
الظنى سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا سنبيّن امكان العلم فكيف يمكن التشكيك
فى امكانه ومنها ما ذكروه فى امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام
لانتشارهم فى مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال
خفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة والمخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او ذهابه
فى المطمورة او كذبه فى قوله بل كذا مع ان العبرة بالراى دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم
عما قال بعد الاستماع عن الاخر وفيه ان هذه شبهة فى مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب
جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان ونحوها ومذهب علماء الشيعة
بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف
لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء
غير معروفة باجمعهم فى ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعى الى ذلك امر عقلى حتى
يقال ان العلم باجتماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان
العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع ما ذكروه فى نفى حجيته فمنها
ما ذكره العامة مثل قوله تعم ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء وان تنازعتم فى شىء فردوه
الى الله ثم فظهر ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا فلا ينافى
تبيانه غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه
منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور انه يجوز الخطاء على كل واحد
من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التى اوردوها على نفى التواتر وجوابه الفرق بين
المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا فى حصول الاعتماد بل هو فى الاجماع
اظهر منه فى الخبر ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا
يمكن الاطلاع على رايه وقوله وجوابه انه لا يمكن الوصول الى حضرته ولكن يمكن العلم الاجمالى
بقوله ورايه فقد بيّنا امكان العلم الاجمالى كما يحصل فى الضروريات وانه يمكن العلم برايه
فى زمان حضوره بسبب اقوال تبعته ولا يمكن ضرورة الحكم بديهيا فى زمانه مع عدم الاستماع
من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة وقوع
الخلاف فى حجية الاجماع وفى ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان العلماء الشيعة المعتنين باقوالهم
لم يختلفوا فى حجيته وكذلك المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة
افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مكر ان وجود
الخلاف لا ينفى الحجية وكذلك اختلاف الحجية كما يلاحظ فى حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف
موجود فى اصول الدين واصول المذهب بل فى جميع العقليات الا ما شذ وندر وجود

مدرك ٢

المخالف

المخالف فى اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع من تحقق الاجماع فهو
انما يصح على الطريقة العامة مع ان بعضهم ايض لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا
يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم
بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر
خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايض اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفى فيه العلم الاجمالى
بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان
الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع
اذ لم نقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان فى حال الحضور او الغيبة
بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهى ومنها يقينى نظرى للخواص ومنها ظنى للخواص
مجهول للعوام والنظرى اليقينى ربما يكون يقينا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض
اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين
الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب
ان الحرمة اجماعى وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابى عقيل قائل بوجوبه
وان شهر رمضان يعتبر فيه الهلال والرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا
ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع فى كل واحد من الازمنة
بالنسبة الى الاشخاص اما يقينى واما ظنى واليقينيات مختلفة فى مراتب القطع والظنيات
فى مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق فى نفس الامر لا بد
ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال
السهو والغفلة والاشتباه فى الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافى الغفلة
والاشتباه والخطاء اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيها من كثير وان اراد
ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فان
اراد الجزم مع وجود المخالف بخطاهم فى الدعوى فهو فى غاية الظهور من البطلان لما
عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف
الاعتماد عليه ففيه مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق
الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض الاخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق
الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك
المخالفات الواقعة فى سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم
تنبيهات اذا قال بعض بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى
بالاجماع السكوتى فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو اتفاق ولم يعلم لاحتمال
التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والمهلة للنظر والتجديد بالنظر ليكون

ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضاء نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متكثرة في الامور العام البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضاء فهو حجة **الثاني** قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناه فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المصنفين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من العامة وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه واذا انضاف اليه ان دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا ساير القراين مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونها اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته على الحكم ولم يعتمدوا على ما سمعوا من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه مما لا يخفى ان هذا الكلام يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها ومجال الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي وقبح ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع اولا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق آراء هذا الجم الغفير المختلف الافهام والاذواق المتباينة المذهب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص فهو المحكم نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا في الخصوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال ان هذا ايضا في الحقيقة من اتفاق اخر على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية وكان من التأخير واتفاقهم على هذه التعليل مما لا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع

علما

على اصل العلة ايضا ثم على ما اخترناه من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يأول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول العلم بالاجماع باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة آرائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري فضلا عن امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر بين العوام والخواص ولا يمكن العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بينا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف المتقدم حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر فان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل يدا بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده و اعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول الابتدائي ومراد العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل وانما معاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب بالسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتوى العلماء المجمعين كما لا يخفى وما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الخ لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره صاحب المعالم موافقا للشهيد من ارادة الشهرة مما لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف بهم وهم امناء الامة ونواب الائمة والمتكفلون ايتام اهل البيت عن المغفون الحج على الخلق بعد غيبتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في الاصولية ان الاجماع هو الاجتماع الكاشف عن رأي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على مجرد الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم طريق الغفلة والاشتباه عليهم لا نمنعه واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يعارضه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قراين يدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذلك لا وجه لساير التوجيهات التي ذكره الشهيد كما ذكرنا ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ

كتبهم

وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا من الاجماع يريد الذي يدعيه
منهم مصطلح المتأخرين كما سنشير اليه وارادوا الاجماع على روايته بمعنى نقد وينه فكنا بهم منسوبا
الى الائمة او مبنيا على الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد لجعل
الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها
العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى
منها من الادلة وظهور الخلاف في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية
او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها **الثالث** قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق
الكل واتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم
مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد ره في الذكرى
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم
تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا
وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية
وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظن وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه
فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت يبعد فوت اولئك سليما من
المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب
يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه ره عند اعواز النصوص لحسن ظنهم
به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتويهم منزلة روايتهم هذا مع ندور هذا الفرض
اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في المعالم بعد ما نقل كلام
الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء
بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون اقول وسيجيء منه ره
في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن منه اذا انسد باب العلم ولا ريب
ان ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه
سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى **الرابع**
قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو وهم وان اراد في
الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
الى ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها
او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل
من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفيهم ولما كان المفروض في المسألة السابقة
عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره قوي ويؤيده قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك
واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة

الشهرة

الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول
بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم
الا ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما
اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف
اكثر واوضح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد
بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة
بعده قال واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي
في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين
نشاؤا بعده من الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به
فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة
بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ فان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده
تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام
والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلاف للجماعة ولم يظهر مستندهم في
الحكم فان ذلك انما في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا باس ح بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم
كان من دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه
اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد
على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا
بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان
كتب الشيخ كثيرة وفتاواه في كتبه متخالفة بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة فهذه الشهرة
حصلت في اي موضع وبتبعية اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قلما يوجد
قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه
في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من
الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فساير كتبه متأخرة
عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس
فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة
قرب عهدهم بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكونهم ادق
واكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة
رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف ويرجح عنده
شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وغالبا وجدنا مشهورها لا اصل له واخرى وجدنا
ها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فا

فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل و
يمكن دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم
حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة وكلامنا فاه ووجه الفرق ابتناء
المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون
وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا
ما اخرجه الدليل كما سيجئ والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة
في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمثل **الخامس** قد
يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين
ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على رواية
فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات وتركيب
الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر
فلا يجوز القول الزايد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة تواردهم حكمين او احكام
متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم اخرج حكم من اخر وقد
يحصل بملاحظة تواردهم حكمين في فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في بعض
افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال
الاول ان القول بين الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول
بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطي الجارية الباكرة
ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيوبة
والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة
في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المرءة قال في الغلام ومن لم يقل به لم يقل
في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرءة دون الرجل خرق
للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فقيل يفسخ بها كلها
وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب
وقد يسمى هذا قولا بالفصل ويقال لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول با
لفصل في تتميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا
لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك
كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب وعن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل
بالذمي ولا يصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين
فقد يجتمع خرق الاجماع مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين فمادة الاجماع هو
مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالها ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب

المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول
بالفصل فامثلة كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد
من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما
بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل
سواء حكموا ابعدمه في كل الاحكام او بعض احكام وله صور ثلث **الاولى** ان يحكم الامة
بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله ع اغسل ثوبك من
ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم
الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد
والمصاحف وغير ذلك وكذلك ساير احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين
احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايض فههنا في الحقيقة
اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق
حد الاحصاء **الثانية** ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق
بينهما وذلك في الاحكام ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم
يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي دخل
فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكذا غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة
والاخر يقول بعدم تنجسه بشيء منها في شيء من افرادها وهذا ايض مما اجتمع فيه الاجماع
المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايض في الاحكام الشرعية
في غاية الكثرة ان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين
فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء
البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الكل الامر على حكم او حكمين
مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من اجل ما دل
على جواز تذكية السباع فيحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول
بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول يجوز التذكية في
الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك ايض كثيرة وان
لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايض فان
علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة
ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قولهم واولو
الارحام بعضهم اولى ببعض ومثل زوج وابوان وامرءة وابوان فمن قال للام ثلث
اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما
قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس ودون الزوجة

وعكس اخرون ان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز الفرق لمن بعدهم علا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او شك ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا فقول هذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج من احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا يجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فهما مسئلتان خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلتي الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بالفصل بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك لا من حيث بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايض مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزء كل منهما الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل اينا فيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبعي لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول وسلمنا لزوم الثاني ايض لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالاتهم المقصودة لا التبعيات فان ادلتهم التي اقيمت على ذلك انما ينصرف الى ذلك واستدل المانعون ايض بان فيه تخطئة

والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطية كل الامة

فريق في مسئلة وهذا تخطية كل الامة فيما اتفقوا عليه بان يخطي كل بعض في مسئلة غير ما خطأ فيه الاخر فلا ينفي اقول وقد مر منا ما يخدش في هذا الكلام وما يصلحه في خصوص الاستدلال بقوله ص لا يجتمع امتي على الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث ثالث واجيب بان الخلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ثم استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايض بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين من تابعي اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان منهما من الجائز ما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الكلام انما هو الخفية طريق المسئلتين الا ان يمنع في ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة

قانون اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجحه على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على خلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترضه المحقق بان في التخيير ايض ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطائه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضاء به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع على ما اجتمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فضعفه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو مناف في البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل للجاهل بقول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان قول القول الاخر ولا منافات بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم

واما فيما لم يتفقوا عليه

كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين

تفنيني

غير قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف
الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على جواز التعاكس بقوله عليه السلام لا يجتمع امتي
على الخطاء بناء على كون اللام للجنس لتلزم الاجتماع على جنس الخطاء ح فان من علم
عن الخطاء فيلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد خطائها عن الصواب الحق لكن الخطاء
فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في فرقتين وربما يستدل بذلك ايضا على لزوم
عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل احد من الامة خطاء وان كان خطاء كل
منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم
الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله ع لا يزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة
لا تزال كلمة طائفة لا ضمير الشان **قانون** الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد
لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام
على نقل قول المعصوم وفعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة المتقدمين او على رأيه
واعتقاده على الطريقة التي اخترناها فكان هذا خبر عن اعتقاده لعلمه اجمالا اخبار اذا شياع علم
فهو بناء وخبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول
يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاشكال
باية النبأ واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه
والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة
الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا
البناء الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه
للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة
لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية
بالنسبة الى خبر الواحد فان الظني المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول
به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله ع نحن نحكم بالظاهر واحتج عن الاول
بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اكثر اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما
يمنع عن حجية ذلك البناء وعلى ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو
غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللا
حقة بالاخبار من جهة المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب
والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال
من اكثر ما ذكر ويبقى مزية العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد
ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والجواب ان المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر
يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل

للجار

واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان
مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل بخبر الواحد بالاجماع وبقي خرج
وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي
هو مدلول التزامي لنقل الاجماع اولا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايات
فقد كان ذكرنا انها تشمله ايضا وللاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو دليل
على حجية الخبر ايضا بل غاية ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة
ولا ريب ان حالة زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول
القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلاف من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات
وكذا بسبب تغاير الاصطلاح وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت
حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعواه ولا وقوعه
الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا اذا
فانقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول به بالاجماع المنقول فان ادعيت اثبات
جواز العمل على الظنون التي تحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند
والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه تخيل فاسد بل العمل
بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان المقدار الثابت من كون الاية حجة هو متفاهم المشافهين
وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد
منها ومن جال من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل حينئذ الا بظن ثبت
حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع
المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم وباصول الدين فقط
كما هو صريح اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار من
منفردات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك
قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا
في اوايل الكتاب ثم ان اشكل في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها من
مدعيها كما مر الاشارة اليه قد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف
غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم
من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها وكذا التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول
الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك فهو
لا يقدح في حجية مفيد خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا

على الحدس وهو مما يجرى فيه الخطاء والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان
بعض ارباب المعقول يدعى ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة فتعارض الاجماعات
ومخالفتها مبنى على ذلك الا ان السيد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ
الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين الحق في اصول
العقايد وانضم الى ذلك في نظره قراين اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون
عدم جواز العمل به اجماعا وكان سبب حصول الاختلاف من جانب الشيخ ما مر في الاخبار كما صرحوا عليهم
فكك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع اخر على مستند اخر
بعينه صدر عنه وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام عنهم ظ من جهة
التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعى عن دعواه ايض من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام
اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمد عليهم في اثبات
موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجتماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن ذلك
بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع
انكم لا تفرقون بينها فاذا كان المنقول من مثلهم او محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من
هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد على الاجماع عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال
النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة
وعدم المعرفة بحال المزكى واعتقاده في العدالة وسيجيء عنه في محله انشاء الله واقول في دفع الا
شكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح
بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى واما الشيخ ومن وافقه
في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المنحولة بل يصرحون
بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب
والاجماع الواقعي عنده ايض هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع
نعم ذكر ذلك ايض في طريقة معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم
ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايض فقال من علم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه
والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بسفيره وردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان فلم يظهر
لهم مخالف فلم يعلم موافقته لهم فقال لان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين و
الا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو غالب
ما يذكره في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق
الكل واجتماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا اشكال مع الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظ
من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشتهرة بين العلماء وان يبين ذلك لئلا يشتبه
للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه

فالظن

فالظن منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة
في التعديل فان ظاهر حال المزكى انه يزكيه في كتابه ليكون معتمدا لكل من يجيء بعده
فاذا قال فلان عدل لا بد ان يريد به العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب
الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المش فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد
الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف في الامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال الظ لوجود
المخالف فلا ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات
الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايض
لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه ظنا قويا يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين و
ذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول راسا وهنا اشكال آخر ايض وهو ان بعضهم يعتمد
على الاجماع الظني يعني انه يدعي الاجماع بمظنة حصوله ولو كنا لا نعتمد في الا على
القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل
الاول او الثاني وفيه ايض انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما
هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقها
عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظ انه اجماعي و
امثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا وانه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك
فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس
ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك ثم مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع
المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجه التهذيب كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت
المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول
مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح
فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها
وكذلك اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية و
غير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد
والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه
مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون
روايته عن شيخه فهذا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة
واما كونه بخبر الواحد او متواترا فقد اورد المحقق البهائي ره سؤالا فيه على القوم
بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا
والاجماع هو مطابقة اراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم و
قولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال
التقية والكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمها سيما الثاني لصادر

العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره
بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر
على حدوثه اقول فرض تواتر الاجماع وان كان قل ما ينفك عن الضروري وفرضه بدون ندرة
نادر سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يق في جواب الاشكال اما اولا بمنع انحصار
التواتر في المحسوسات بل يمكن بدر اثبات غيره ايض فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع
كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات
الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل
اجتماع امثال ذلك على الخطاء فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يومن تواطئهم على
الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم بمعرفتهم من حالهم ادعائهم بما قالوا وانهم صادقون في
ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم (١)
سيما مع تطابقهم في ذلك واعتراف كلهم بانا مدعون بما قلت فثبت ما ذكرنا انه يمكن ملاحظة ٢
حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق
كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه لا يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم
براى اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق بسبب انضمام القراين حصول العلم بتحقق فيمكن
الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القراين فمراد القوم بالا
جماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي بثبوت اقوالهم بالكثرة المفيدة للتواتر فنفهم نحن تحقق
الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكر في التواتر
بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون
بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يق الرؤسا اذا اتفقوا على قول مثل ان
الماء الكثير لا ينجس بالملاقات لا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقة
لارائهم لان قوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراى الخطاء يدل
على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايض فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه
صلى الله عليه وآله وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية
طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الا
ستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظني واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني
فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع
حتى يمتنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظن المحكي من المعصوم مثلا اذا كان واجبا
فالنص المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجتماع على القول الخطاء
والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة
اللفظ واعرابه والا فالمراد من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه
ومع ذلك فاي فايدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فايدته هو مروته التي

ويمكن توجيه كلامه بان المراد من القول المتفق عليه هو القول الذي اذا ثبت تواتر الاتفاق عليه يكون حقا فهو اذا ثبت ما اتفق فيعلم قطعي بمعنى يحصل القطع بحصوله اذا حصل لكان حقا وان لم يثبت التواتر يحصل ما اذا ثبت الاتفاق عليه يكون حقا ظنيا لظنية طريقه وظنيته لا لظنية نفسه بمعنى لو حصل الاتفاق فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني مراده تحصل التشبيه في القطعي وان كان يجري الفرض بعينه لا يصح مدخلية القطع لانه مبني ظني فكذا يحصل نقل ما هو قطعي الدلالة لو حصل الاتفاق عليه لكان حقا واقعيا بسند ظني فرضه من هذا التشبيه تفهيم معنى كون الطريق ظنيا ومن نفسه ومع ذلك بعيد التوجيه ايضا ويدفع كثير من الايجاب الاثير وكلمة بعيد ومع ذلك يبقى عليه الاعتراض الاول وان ذلك لا يفيد تواتر الاجماع على المتنوع ولا اليقيني على مراد المجمعين كما لا يخفى منه

قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر قطعي يعني ان هذا اللفظ
موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين والا فلا
معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا
بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكون ذلك
بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان
اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة او
عن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايض فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده
نظير ان ينقل احد اية ويدعي انه من القران لمن يعلم قطعا بان القران قطعي وموافق
لنفس الامر ومحدود متعين ولكن لا يعلم ان هذه الاية هي هل من القران ام لا فهذا النقل
قطعي والظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات
والايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قران ام لا لا انها من القران ام لا فان
الاجماعيات ليست متعينة في الخارج بتشخصها لا بتحاوزها حتى يشك في ان ذلك هل هو
منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماع ام لا فتم حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر
قوله فهو كالمتن القطعي الثابت اه لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي
القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند قطعيا ظنيا وان اراد قطعي الدلالة فالمفروض
عدمه قوله قال الحاجبي اه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم ع بلا واسطة
ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يروي عنه اذا لم يحتف
بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايض ظني ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام
جواز نقل مثل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني له من النوع
دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي
الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف
من يروي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع واذا اقتصرت
على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة الى اول صدور الخبر ايض قوله وليس غرضه (١)
لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على
ما بنى به عليه المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت
المقصد الثاني في الكتاب قانون الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا
خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم
ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه
وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال
ان اراد والا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص

فلم يبق فائدتها خ

والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما
افاد الظن منه قد منعنا العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام
معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع
فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر
بيانه في وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب
وانما نشا هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القران مختص بالمعصومين و
انه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت بزمان دون زمان واما ذكره
المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول
الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب به المشافهون فلان الفطرة
قاضية بان الله ثم بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي
ودلائل لمعرفته وقصصا عمن عتى وعلا ووعد ووعيد واخبار بما سيجيء وما كان ذلك الا لان
يفهم قومه ويتدبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه ص وما جعل القران
من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعما ايضا مما يظهر للذكي المتامل من اهل
اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت
بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا ص واجلها وابقاها هو القران والحق ان اعجاز
القران هو من وجوه اجلها واقواها البلاغة لا بمجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا
يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعرف الا بمعرفة المعاني والقول
بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي ص من دون ان يفهموه بانفسهم ثم
يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك
به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبة المذكورة في نهج البلاغة
قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه
القران ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقران امر زاجر وصامت ناطق حجة الله
على خلقه اخذ عليه ميثاقه الى اخر ما ذكره عليه السلام من هذا النمط ومنها خبر الثقلين
الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت
عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افادتهما افتراقهما كما في بعض رواياته
لا يدل على توقف فهم جميع القران ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل افهام المتشابهات
وما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا مذعنون بما قال الله تعالى هو الذي انزل
عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه
الدلالة والمحكم ما يقابله وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه [struck] فيحتمل ان يكون
الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع وكان المراد بالمحكم كما يستفاد من بعض الاخبار

ان المحكم

ان المحكم هو ما يرادف النص او المراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاني الغني عن البيان
ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على المنطق والكلام وكله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني
على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقراين في المجازات مع احتمال ارادة المجاز
واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا
وصي ولا متكلم انسي من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه
في انه هل حصل له اليقين بمرامه ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر
وبين له ثانيا فلا ينفك ذلك ايضا غالبا عن لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجيء
زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا
لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ان
ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته في غيره
فاوضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان
به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال
لا لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يدعي استفادة ذلك من بعض
الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ
من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها
في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الاية محكمة لا تشابه فيها
ولا يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة وبما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال
برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكنه الفهم
بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم
به لن تضلوا لفظ النبي صلى الله عليه وآله لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا
ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب
الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل العربي القح ايضا فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه
الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا لا البيان ولو كان
عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى
الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها وعرض الحديث
المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما
يتوهم ان العرض على بيان الائمة الكتاب تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط
لان الاعتماد ح على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي فيها
استدلال الائمة عليهم السلام بالكتاب لاصحابهم مفهمين اياهم لذلك واستدلال
بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في مواضع شتى لا نطيل بذكرها

والحاصل ان هذا المقصد من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين
فمن الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني
عن الصادق ع قال انما يعلم القران من خوطب به ويدفعه ان جميع الحاضرين في مجلس
الوحي والموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص به ص وما رواه ايضا
في الروضة عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق
الله في دينه بهوى ولا راى ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان
كل شيء وجعل للقران ولتعلم القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر
الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو
مسلم ومن معناه اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح
بل اخبار صحاح ايض في ان العلم منحصر فيهم دائما مطلقا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز
العمل الا ببيانهم لنا قلنا لهم اولا ننته في سبيله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا
ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالراى وافتى بمضمونه المحقق الطبرسي
ره حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه
ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص
انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا وفيه ان الظاهر ان المراد
بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايض كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف
المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران بالراى
ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين
المنع من التفسير بالراى وجواز العمل بالظواهر ويكفي ان يراد ان من ترك ما يعتبر
مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى واتبع معنى اللفظ بمجرد الاشتهاء
فهو ممنوع مع انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص وارد
واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ و
التخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات
قبل طروها مثل اوائل نزول الكتاب فاذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها
ناسخ او مخصص ومقيد واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها
على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في زماننا من متعارضات الاخبار
والمجتهدون ايض يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض وامثاله وينادي
بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن
ومما يدل على ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة
بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد

المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من
اعرف الدعاوي فنحن نقول في الكتاب بنظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ
والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل
النزاع ٣ بالظواهر على ما هو محل النزاع واما ما استدلا به مما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر
فان كان بالايات ففيه وان كان دلالتها لا يتم الا الزاما والا عند هذا المفصل ان ادعى
انها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر لكنها ممنوعة لظهورها في اصول
الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية
الظن الحاصل من التخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا
كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القران على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم
الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون
الحجية اما بظن اخر علم حجيته كان نستفيده من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم
منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر
ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت
حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما
كان الاخبار ايض من باب الخطابات الشفاهية فلو فرض دلالتها على حجية الكتاب معلوم
الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرو حكمها بالنسبة الينا ايض لم يعلم دليل عليه
بالخصوص فيخرج ايض في القسم الاخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام قانون
قالوا القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو
كذلك فالعادة يقتضي تواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من التحدي والاعجاز ولكونه
اصل سائر الاحكام اما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القران القران في الجملة و
وجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما
نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر
طريق المعجز واثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه لا نرى ان بعض المعجزات مما لم يثبت
تواتره وايض يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في ظهور الامام ع واما
الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع
التحريف والنقصان في القران وعدمه فعن الكليني انه وقع فيه التحريف والزيادة
والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب
الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين
عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على
ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القران الذي جمعه امير المؤمنين ع

كان ديانة لم يكن غيرها انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران
وهو بعيد ولا دلالة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله ره وفي رسالة الترجيح
الحيوة وجوه الاول الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما منها الاخبار
سئل عن المناسبة بين قوله تعالى فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد
سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق في قوله تعالى كنتم خير امة
قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت
وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في
ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل
فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القران كان
ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتّاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة
وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام
والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته و
منازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه
اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى صلى الله عليه واله الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء
بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال
لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان
فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي القائم الى ان قال وهذا القران كان
عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام
الكليني قدس سره باسناده الى سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع
حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله عليه السلام كف عن هذه
القراءة اقرأ كما يقرء الناس حتى يقوم القائم صلوة الله عليه فاذا قام قرء كتاب
الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل
على ثبوت شيء او نقص من هذا القران الذي في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغيره
الى ما ليس مراده تعالى او نقص ما فسروه به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات و
اصحابهم كانوا يتلفظون بها ومنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الايات
بشيء لم يكن ظاهره مرادا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم فيظهره لا
انه كان شيء في القران داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار
بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر
في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمن ما عدا مصحفه من
مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار

من اعظم

١٢٥

المطاعن
من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل
عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي
بعث عثمان بها الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة
مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل
البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط
عثمن فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع في زمان القراء وذلك
ان المصحف الذي وقع فيها من الاختلاف اليهم خاليا من الاعراب والنقطة كما هو الان موجود
في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا
عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع
السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما
وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها
ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا
في النحو وصاروا الى ما دوّنوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد
من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ
الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءة السبعة فاشتمل
كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء
السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقران ارجح منهم مع ان زمان
الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون عنهم القرآن
عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم على الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة له فيه اصلا
كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
فقلنا اذا سئلهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر ونحن نحرص
وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم
التغيير في القران الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة عليهم السلام في حفظ
اصل القران في مصداق الاية ولا ريب ان ما في هذا ايدينا ايضا محفوظا من ان يتطرق
اليه نقص او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وان
القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه
انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز
بحالها بل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى
على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي رحمهم الله في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية
في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لا يظهر وقوع التحريف في ايات الاحكام

مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من اخبار الدالة على وجوب التمسك
بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد
من هذه الاخبار عن النبي صلى الله عليه لاينافي ما ذكرنا فانه امرهم بالتمسك به ولا وصيائه
مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة ع فلاينافي
تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما سنقول في القراءات السبعة
المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نلتزم بتغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي
بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لاينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر
اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظ من بعض الاصحاب
دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم **الثاني** المش
كون القراءات السبعة متواترة وهي المروية عن مشايخه السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وابن
عامر وابن كثير وعاصم وادعا على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق قراءة
الثلثة الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المش بين المتاخرين وممن
صرح بكونها متواترة الشهيد ره في الذكرى والشهيد الثاني في روضة الجنان بعد نقل الش
بين المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد
فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال
الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها انتهى انتهى
كلامه ره وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك
جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا
عليه سيد الاجل علي بن طاوس ره في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف
عند تفسير قوله تع وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة في موضعين
في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن حاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض
ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية ~~انكانت جوهرية~~ اي من قبيل جوهر اللفظ
كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قران وقد ثبت اشتراط
التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران
هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا
يتعلق فايدة مهمة بتواتره اقول والظ ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او
العشرة هو تواترها عن النبي ص عن الله تع كما يشير اليه ما سنقله عن شرح الالفية ويشكل
ذلك بعدما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة
بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل بمقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من
الشارع لامرهم بقراءة القران كما يقرء الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا

لاينا في عدم علمية صدورها عن النبي ص وقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك
والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تع
لما ورد في الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف فهو لايدل على المطلوب وقد ادعى بعض
العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته
في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني سبع لغات
من لغات العرب اي انها مفترقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل
وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد
سبعة اوجه على ان القران ما قرء بسبعة وعشر كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال
غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح
الصحيح عن فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القران نزل على
سبعة احرف النزول على القران اي زايد فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من
عند الواحد والظ انه ع كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات
السبع كما هو الظ من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلاينافي صحة الخبر اذا
اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير
المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم منها
كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة
عن النبي ص وكذلك ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القران واحد نزل من
عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة
ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف
عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه
ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القران
نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى
ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن
عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص اتاني ات من الله عز وجل
فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي
فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها
ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل
كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان
لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها

انها جاء في صح
ما لك يوم الدين وعبد الطاغوت
وما يبين ذلك قول ابن مسعود اني
قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين
فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول

عنهم كيف يفيد وهم من احاد المخالفين استندوا بارائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص
ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرا حفص كذا وعاصم
كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كذا
كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون
قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين عليهم السلام فكيف تكون القراءات السبع متواترة
من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم
بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة
فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا لتخصيص اصل القراءة
حتى يشتد في منع حصول التواتر بذلك وكذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين ايضا لانهم كانوا
يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة فقد
نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة
بتركه فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل واما على ما بيناه عليه من
كون ذلك بتجويز الائمة ع فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من
كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية
واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات السبع متواتر بل المراد انحصار المتواتر
الان فيما نقل من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض اخر
بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب
وان كان كل منهما متواترا بان يأخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات
من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع
او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرنا
واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان
الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا
على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق
بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف
التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر
انتهى قوله وانحصار القراءات الى اخره مشابه المقصود ولا ظهر انه ابتداء لتحقيق يعني
انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم
ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما
نقلناه عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات

فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حقق جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات

ان

التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن و
يطّهّرن فان ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع
الخلاف في هذه الاية ولا تعين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات
الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلا فانها اولى
من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف
ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرانا
وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الاحاد يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات الحجية
بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين
فصيام ثلاثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم ينقل
جزءا والقران لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه و
لكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة المقصد الثالث في السنة وهو قول المعصوم او فعله
او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان المطلب الاول في القول قانون الحديث ما
يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة
وحكاية هذه الحكاية عنهم داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن
السنة والحديث والقران والفرق بينه وبين القران ان القران هو المنزل للتحدي
والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله
او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو
عدم الدخول لكون كلامه ع في الاغلب امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه دائما اخبار
ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه وذهب
اصحابنا الى ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى
احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها و
عكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث
كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول
واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو الخارج
عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد بثبوته في جملة الاعيان
الخارجية لينافي كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على
ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج
ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج
لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا
بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا

حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل
فيقال لحصول القيام انه امر خارجي لا موجود خارجي وكذلك لوجود زيد وفي الجملة النسبة
في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت نسبته
بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت الانشائي
فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان
يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت على كظهر امي فان الظهار وان كان لا
يحصل بمجرد النطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل
به ولا خارج له اصلا وحيلولة حائل عن اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافي حصوله به و
من هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على
شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب
وقد يفرع على ذلك ما لو قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي على كظهر
امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر وهو مشكل لان
المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب
انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك
مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب
عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور وان المراد في تعريف
صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق
الخبر هو مطابقة الواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على
المذاهب الاقوى ان الصدق مطابقة الواقع والكذب هو عدم مطابقته للتبادر والاجماع على
ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب
النظام ومن يتبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب
عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا
غير معتقد ذلك كذب والمراد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند
المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك
والجهل المركب فهو الحكم الجازم الغير المطابق للواقع سواء زال بتشكيك المشكك ام لا و
الاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان اراد من قبول التشكيك
في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم ولا فيخرج عند العلم وما لا يقبل التشكيك
من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك
وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله و
قسم الاعتقاد الى يقيني والظن وهو مفوت للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل

فيقال صدق الخبر

المركب يقبل التشكيك بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان
العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك
احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور
الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون
والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر
على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه
مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب
والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله
مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه
بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب مخالف
لمعتقدهم كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية
لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب
مخالف لمعتقدهم ايضا فانه يقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب
الكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة
المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين
له ورابعها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب وهو عادتهم وشيمتهم فلا نغتر بشهادتهم
ولا نعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته شهادة نظرا
لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كلامهم اخبارا بان
ذلك شهادة فيؤل التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وربما يمنع اشتراط المواطاة
في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول
الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق
للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله و
لم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق
مطابقته للواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان
الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او
الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد
المخالفة والستة البواقي وسايط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله
كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر او عن نبوته في
الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر هنا دكلمة

انتفاء

ام والهمزة ولابدان يكون المراد من الثانى غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه
وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك
فلا بدان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون
باللغة وكون الخبر صادقا فى نفس الامر لاينافى كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل
انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شئ
ثالث وخطاهم فى اثبات شئ ثالث لاينفى صحة اطلاقهم الخبر على شئ ثالث واطلاقهم دليل
على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء ولا افتراء
هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعى الكذب وتوضيحه ان القصد
اما داخل فى مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوى الارادات
ولذلك ذكروا فى خيار المجلس المستفاد من قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا
ان التفارق على غير الاختيار لايوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد ان يدعى ان ذلك فى نفى الافتراق
فيعتبر فى عدم الافتراق ايض القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد فى الموضوع له
ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب الجمهور فنحمله هنا
على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب
وما ليس بخبر فان الكلام الذى لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد فى كون الكلام
خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض
تسليم دلالتها فانما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان
غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما
انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق اولى ولو سلم على فرض
اثبات تسليم الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسايط وهو الخبر لا عن قصد
شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدى وذكر شيخنا البهائى
ان الثابت بها ثلاث وسايط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك فى مطابقة الواقع
ومع اعتقادها بان يكون فى زعمهم الفاسد ان الشك فى الصدق لا يكون الا من مجنون
فكيف اعتقاد الصدق اقول وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره م مخالف للواقع جزما
فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافى فى طريقة
العقلاء وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك فى المطابقة وعدمها فهو مجنون يعنى
شبيه بالمجنون حيث ان الشك فى المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغى
ان يصدر مثله الا عن مجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة وبعد على ما يرد ذكره ره انه
لا يثبت الا واسطتين لانه لا يصح مجالا لاد خال ما لا قصد فيه ولا شعور فى الكلام لان
التشبيه بالمجنون اما من جهة خيالاته وافكاره او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا

يمكن الجمع بينهما فى التشبيه فان خبره ص امر واحد وجزئى حقيقى موجود فى الخارج لا
يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور والعياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة
او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر فى الوجود فاما ان يق انه يقول
لا عن شعور كالمجنون او يق انه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل
يمكن الجمع فى الاخيرين ايض لا من باب الاستلزام العرفى والحاصل انه يمكن الجمع فى
تشبيه الخبر بين ذى الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا الخبر لا عن
قصد وشعور لو اريد التشبيه فى طور كلام المجنون وحاله او المخبر عن اعتقاد مع
عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح
الاول لكونه الذ فى سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذى هو الكذب
عن عمد فما ذكره العضدى اظهر مما فهمه الجماعة ايض فلاحظ الشهيد الثانى ره فى
تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثية ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظ
ان المراد بالاعتقاد هو ما يقابله ليدخل الشك ايض ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم
ان لى هنا كلاما طار فالم يلتفت اليه من قبلى احد انى اليه التامل فيما ذكره شيخنا
البهائى من فروع هذه المسئلة فى حواشى فنبذ منه فقال ومما يتفرع على كون صدق
الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعى لو قال بعد اقامة البينة
كذب شهودى فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب
النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودى فان دعواه على المختار دون المذهبين
الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايض ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق
فعلى مذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور فى كتب الفروع لانه لولم يكن
الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى قول الذى
يظهر لى ان مناط الاقوال الثلثة فى جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه
بانه صدق او صاحبه كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام
ايض مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده بان هذا الحكم
ثابت فى الواقع فالذى يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ
لا يصف به الا ما يعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يمكن ظهور الواقع الا باعتقاده انه
واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من
ملاحظته فى وصف الخبر بالصدق والكذب وان قلت ان الصدق والكذب امران
نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين مما لا يعتقده
صدقه او كذبه فلو كان شئ مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه
ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطى من اخبر

ولو قال المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين

بصدق شيئا فاعطاه بشخص لم يعتقد فيه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا
فيبرع نفعه اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت انما قد يماهو كذلك
في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذى يثمر في الفروع هو ما عرفنا انه صادق
في نفس الامر واعتقدناه وبين الثمرة في صحة المفروضة وعدمه في عكسها ممنوع
مع انه يجرى ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام
بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر المطابق للاعتقاد عند النظام صدق
ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب واسا الآن و
لا معنى لكون الخبر صادقا في وقت كاذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الا
عتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة
عنده في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر متقرر ملحوظ
في ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة بمعنى ان من يلاحظ
نسبتها الى فلان يدركها بعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا
وتاملت فيما ذكرنا نعلم انه لا محصل للتعريفات التى ذكر لان قول المدعى كذب شهودى
معناه كذب شهودى في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعنى في الواقع لا كاذبا في الواقع على
اى قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة فان
كل واحد منها يعتبر فيها فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى
قول المدعى كذب شهودى هو انى اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك
سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل
عليه دل عليه فهو يثبته وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد
فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنا موافقا للواقع لا مخالفا لمعتقدهم و اذا
صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق
وبالجملة كان نفس الخبر اذا قال خبرى كذب معناه على مذهب النظام ان خبرى غير موافق
لاعتقادى فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه خبر
غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح ذلك المطلب ان الخبر
كما ذكروه هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول
وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التى هو خارج المدلول انما هو الذى مكتوب
في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعم انه هو كذلك ذلك المكتوب فهذا هو الاعتقاد و
ان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول
الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب هناك ولذا احظ الواصف في فهم المخاطبة
المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في
مذهب

هو اللوح المحفوظ من حيث

اللوح

اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك انه اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب
على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث انه خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال
احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه
فالخارج عند المخبر عدم القيام يعنى يعتقد ان ما في اللوح هو عدم القيام فقوله زيد قائم
عند المخبر كذب لانه مخالف لاعتقاده من حيث انه مخالف لمعتقدهم واما غير المخبر ممن يسمع
هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده
وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس
الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام
ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفته اعتقاد المخبر فقط فذلك
يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد الخبر بصدق ولا كذب وهو
واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث هو انه صادر عن المخبر ولا بد من خارج اعتقادى
على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من الخبر في قوله
صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به و
اخبر به فقط فالذى اوجب التغير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم
هو الاستدلال بقوله نعم انهم لكاذبون حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع علمه
مخالفا لما اعتقده فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لا جل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين
ويدفعه ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى المخبرين يعنى انهم لكاذبون بالنظر الى
اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم في اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته
لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان ينحصر اتصاف الخبر
بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بكذب
ولا بصدق فتم حتى لا نتوهم ان ما ذكر هو ما ذكروه في الجواب من الاستدلال بالاية بعد
تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه
معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون
لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما
مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال
بالاية يتقرب ان الله تعالى يطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا
لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل
مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم
من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا وظهر من جميع ما ذكرنا جواب اخر عن استدلال
النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك ح يتقيد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا

يد من حملها على احد الوجوه المقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فتقييده بما
ذكروه في جوابه الذي قررناه ههنا ثم بالتامل نقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي
ذكرها ووافقه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في ذكر الفروع الاخير لكنه ره لم ينقل
فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب الجمهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال
اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان على كذا فهما صادقان
فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا
على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة
لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الان ومثله لو قال
ان شهد على الخ اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما
مر وهنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده
فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد عن هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على
مذهب النظام ايض وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا
دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتاخرين و
تفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في اخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب
فيها كثير نفع والظ انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المقابل
للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايض ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكره
لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول
كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الكذب والصدق بازائه وليس المراد به
نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لانه لا قائل بتقليل اللفظي من معنا
هما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب تعلقها عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب
عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل
اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب اولا وكذا صيغة لا تفعل للتحريم ام لا وان الجمع المحلى
يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه
في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع
العمومية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا مثل ان الضمير
المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي يسبقه مضاف
ومضاف اليه نحو له علي الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد بعدما مكانهما فيتفرع عليه
استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل بعض الاوضاع المادية ايض من جهة العموم والخصوص ونحو
غيرها كالنزاع في كلمة كل انه للعموم اولا وكذا من وما وانهما لذوي العقول ام غيرهم بل في محل
مشترك اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان

المخصوصة ام كما ادعي فيه ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية
مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام
الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام لا هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد
عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكذلك ما
يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشرع اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها التي اصطلحها فصل ضرب الشم
ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو
التراب او وجه الارض وهل الانفحة هي الكرش او الشيء الاصفر الذي ينجمد فيه اللبأ
وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل و
امثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه
التفتازاني قلت نعم ولكن ترى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر و
النهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى
ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال ذلك المذكورات مما يتوقف
عليه معرفة احكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكذلك
ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكورات وفيه
مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق و
والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما
فليس حالهما كحال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذا اللفظ من هذه الجهة
لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الامدي ولا انه محض الكلام في معنى اللغوي حتى لا
يكون له تعلق بمباحث الاصول فيتم الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في
معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظ انه
ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في اخر المبحث وكان قابلا
لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع في ان اليهودي
لو قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى
ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت
الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب بل هو الظ من ابن الحاجب
حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر
كلامه وهي لفظية ويرجع الضمير الى المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايض
وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده وعلم ان النزاع في هذه المسئلة
كاللفظي فانا نقطع بان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه اولا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة

كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم
بالمطابقة ايض في الصدق بالمطابقة ايض في الصدق والعلم بالعدم يثبت الواسطة بالضرورة
وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول ان في
النظران النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيا على
حدة حتى عليه يصير النزاع لفظيا فلذلك عد العضدى عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب في
فسر اللفظي بما هو خلاف المتن قال انه ليس فيها كثير نفع انما النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه
اصلا لانه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى حال المنازعات
وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوى قليل الفايدة فقوله لا
لا يجدى الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفروع التي ذكرها الشيخ الهمام
كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في غمار مقاصده ومبانيه
ولا تنظر الى تفردي به كاكثر مقاصد الكتاب فلا تلحظ اليه بعين الحقارة ولا بعين العتاب
ثم بعد ذلك قبولا واصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب تنبيهان الاول المعتبر في الا
تصاف بالصدق والكذب مجاز لم يكن المراد مخالفا اي هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو
قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد
مخالفا وكذا اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم من
اللفظ مطابق للواقع والاعتقاد وان لم يكن يعتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب
الجاحظ ايض صدق في مطابقة الواقع مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد
المطابقة وان كان مخالفا للنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا
في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دايم ما دام عدم ظهور الفساد ثم يتبدل
الثاني المش ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل و
غلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايض اما مطابق للواقع او غير
مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على
ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية يشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة
اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية
في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها
بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت
زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة
عنها وهو ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة
الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعرة بها واقعة كانت الاولى صادقة
والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي بان الفضل جزم معها كالا

كالامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما
نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث
ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف
شئ الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره
المطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية
فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية يستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار
يحتملان الكذب واما بحسب مفهومهما فلا اتضح ان الحق هو المش من كون الاحتمال من خواص
الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون
بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فلا اطلاقهما على غيرها مجاز
وعلى هذا يتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب في نذر لو قال صدقا درهما او
قال احد يا زيد الفاضل لا بر النذر باعطائه وان وافق قوله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة
قانون الخبر ينقسم الى ما هو معلوم صدقه ضرورة او نظرا ومعلوم الكذب وما لم يعلم صدقه وكذبه
وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة الاول اما من وعى بنفسه كبعض
المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضرورته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه
هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة الثاني مثل خبر الله تعالى والمعصومين
والخبر الموافق للنظر الصحيح الثالث وهو الخبر الذي علم مخالفته للواقع الرابع مثل الخبر الواحد
الخامس مثل الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار الى متواتر و
احاد واما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدق الخبر
وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل بالقراين الزائدة
على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجئ في الخبر المحفوف بالقراين
واما بغير القراين كالعلم بمخبره ضرورة او نظرا ومرادهم بالقراين التي لا ينفك عنها الخبر
عادة هو ما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع لكونه خالي الذهن
وعدمه والمخبر عنه لكونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة
على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه
بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطئهم على الكذب
عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل
العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القراين الخارجة عن لوازم الخبر
من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر
يكون متواترا سيما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل منه
العلم وهو يختلف باختلاف المواقع فلا يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة

بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن
الذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظ انهم لا يقولون به والحاصل
اشتراط الكثرة امر زايد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق
الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم يمنع مدخلية حال المخبرين والسامعين
ونفس الخبر في حصول العلم فلابد ان نعتبر حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يق انه جماعة يؤمن
تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في ذلك افادة الكثرة العلم ثم
ان الحق امكان تحقق المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما
طائفتان من اهل الهند اولهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على
زعمهم وكلتاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى
كالموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم نوح وعون
وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبهة واهية مثل انهم
قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة وفيه انه
مع انه مدفوع لوقوعه كما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون
ما ذكر وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايض وفيه
ان هذا الفرض مح وثالثا انه لو حصل العلم به لحصل ما نقله اليهود والنصارى عن
نبيهم بانه لا نبي بعده ينبطل دين محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط
تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت النصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد
التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي
الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد وان
ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود
المخالف بالتواتر فمثل علمنا الهند وبهتم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع من اهل
عصرنا وهم لم يوصلوا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا
وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل
الظ انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم
مبني على عدم بطلان هذه النقل فكثرة تداوله ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف
في ذلك في العصر لا نقل عمن سلف في غيره يفيد القطع بصحته وكذلك نظير الاجماع على
المسئلة وليس ذلك من باب التواتر والظ ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من
هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب
تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلدة تكاثر الواردون
المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع وعلى هذا فاجتماع اليهود

والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احدى القبيلتين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي
الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف بين المسلمين وغيرهم
فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرونها في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم
من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز في الجميع لانه عبارة
عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى
ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد يفرها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم
من اجزاء الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايض من الشبه الظاهرة
الدفع مع انها تشكيك في مقابلة الض وهم ينكرونها ولهم شبهات اخر يأتي اما تردان على
من قال بان العلم الحاصل بالتواتر ضروري كما هو المش وهو انه لو حصل العلم به بالض لما
فرقنا بينه وساير الضروريات واللازم بط لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد
نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما مع انهما
لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا يرد على الاول ان الفرق انما هو
من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة لبعضها دون بعض
وعلى الثاني ان الضروري لا يستلزم عدم المخالف كما نشاهد في سوفسطائية وانما هو من
جهة بحث وعناد تنبيهات الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمش انه ضروري
وقال الكعبي والبصري والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة
وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع اخر واختاره الشيخ في العدة
والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المش بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين
واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء
ذلك وايض لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايض يلزم
ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم
طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين بوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج
الى توسط المقدمتين في المتواترات مط نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا
فان الضروريات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون
الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق
بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقات اهل
العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر مندرج
في حصول الوجدان في النظر الحديث يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات
من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطا بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرة لا يتواطئون
على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان حصول

العلم ايض اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو
مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايض لا ينفك عن
المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد
المشهور ذلك فموجبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر يحتاج الى النظر فهو مكابرة
وبما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك
وهجرة النبي م ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله
ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد وما علا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي م وكثير من احكام
الشريعة والنص الحاصل على الائمة فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا
اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظ ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايض انما هو في القسم الاول
من الضروريات ومنشاها التوقف والشك والتامل في ان العلم هل هو حصل بجعل الله تعالى
من غير اختيار العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد والتامل في المقدمات
من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم
اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم اذ لا فرق بين
المعلومات الموصلة الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من اسس اساسا
واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما ترتب عنده نتيجة على ما اسسه
بحسب علمه به اجمالا يصدق انه من كسبياته وان احتمل ايض ان يكون مع ذلك القاء العلم
في روعه بفضل الله تعالى ومجرى عادته عقيب ذلك اخبار هذا العدد من المخبرين وما ذكرنا
ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايض يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر
واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايض لهم معلومات نظرية بالضرورة فانهم
يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة
لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث
لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس عيش بني ادم غالبا على المقدمات العادية
التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا نجد احدا من العلماء والاذكياء يعلم ضره من نفعه وخيره
من شره مع ان ذلك مبتني على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المفاسد
وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما و
يظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيده واحتج القائلون بكونه نظريا بانه
لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على ان العلم
بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطؤون على الكذب واجيب بمنع التوقف على
ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم
الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري حاصل بالعادة فان قولنا الكل اعظم

اعظم من الجزء يمكن ان يقال ان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا
من بيان التفصيل تعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل
عنه في كتاب المصطفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور
بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه
حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين
في النفس احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى
الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا
ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد
التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظ ان ما ذكره
الغزالي نوع من النظري بلا واسطة ولذلك نسب ره في بعض القول بالنظري اليه ولعل مراد
الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا
بها بكيفيتها المرتبة في نفس الامر وكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين
وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان
في النظر فيما نحن فيه دون ساير النظريات الثاني انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم
قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور
منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامعين فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين
في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا
الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى انه
يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل لنا هناك اكثر
من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم
عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون
الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا ان كانت ماخوذة في ماهية
التواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في
حصول العلم وعدم ضرره في الحد فلا احتياج الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم
وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك
فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في
حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية
عندهم اولا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم
بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر الا

يخفى وايضا قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار
الكثرة المطلقة باعتبار اللغة والاصطلاح في التواتر فما تفسيره بكونهم حد يمتنع تواطؤهم
على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ الكثرة المراد كثرة الجماعة لا الكثرة بحيث
حتى يشمل الثلاثة مع انه ما ينافي صدقه في الثلاثة ايضا ولا يحسن ان يقال ان الثلاثة ايضا
كثيرة واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكروه فنقول ان اريد من امتناع تواطؤهم على الكذب
عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء فمع انهم لا يقولون به و
لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القراين الخارجة عن لوازم الخبر بل لابد
ان يحترزوا من القراين اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من جهة
الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك
لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب بملاحظة
خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط لمحض ادراج
قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم
بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى المبحث الاول وهو ان التعريف يحتمل التوهم ادراج قيد الكثرة
فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة الكلام هنا في غاية الاختلاف فلا اولى في التعريف
ما ذكرناه سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترته التعريف الذي اختاره
السيد عميد الدين في تهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى
حيث حصل العلم بقولهم وح اما الثاني وهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة
تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط
مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط جيد وبه
يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات
النبي ص والنص على الوصي وكذا كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لكن
حصول العلم له لا مع تخلية عما شغله عن ذلك الا نادرا **الثالث** اختلفوا في اقل عدد التواتر
والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم و
هو مختلف باختلاف الموارد فذهب عدة يوجب القطع في موضع اخر وقيل اقله الخمسة
وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك ووجوهها ركيكة
واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا
شروطا اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من اشترط
الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد لئلا يمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط منهم ٣
اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول
المعصوم ع فيهم وهو افتراء واشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في الوقايع

واختلفوا

اختلفت اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر
المشترك بسبب كثرة الاخبار ويسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع ووجود
حاتم فقد روي عن علي ع انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا
عن حاتم انه اعطى كذا فلانا وكذا فلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول
يستلزم شجاعته وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق
جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس جزء الافعال حتى يتضمنه
بل هو مبدئها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور
على وجوه الاول ان تتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث
مثل انما الاعمال بالنيات على نقل من تواتره كما ادعوه وبعضه كلفظ من كنت مولاه
ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار
والثاني ان يتواتر بلفظين سواء نوعين مترادفين او الفاظ مترادفة فمثل ان الهرة
والسنور طاهرة والهر طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف
الالفاظ المترادفة **والثالث** ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان
دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة
الماء القليل بملاقات النجاسة الحاصلة من مثل انه ع في بعض الاخبارات الماء القليل
ينجس بالملاقات وفي اخرى اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على صحة
فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون
حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن التوضي في ماء دخله الدجاجة التي
وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان الحكم بالنسبة الى الماء
القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع من امور
فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افرادها التي يشترك فيها هذه
وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة
على بيان مطلب اخر ايضا **والرابع** ان يتواتر الاخبار بدلالتها التضمنية على شيء مع اختلافها
بان ذلك المدلول التضمني قد اشترك فيه تلك الاحاد مثلا ان يخبر احد ان زيدا
اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان
يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد و
ان لم يحصل العلم بالمضروب وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك بعض
الاخبار فيما يحرم عند الزوجة عن الميراث بان يقال ان حرمانها في الجملة يقيني لكن
الخلاف فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في كل واحد من
الحرمانات **والخامس** ان يتواتر الاخبار بدلالة الالتزامية بكون ذلك المدلول

الا لتزامي قدرا مشتركا بينها مثلا ان بنهينا النهي عن التوضي عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة عن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب عن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة و هكذا فان النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يكتفى الاخبار بذكر اشياء يكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشا لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي وما ورد في عطايا حاتم وذلك بتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل على بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكر اليه من دون القوة الا عن شجاع بطل قوي بالغ على درجة الشجاعة وكذا غزوة في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشاء لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مقصود جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قلما يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالاخر الثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثلا ان يقال فلان قتل في حرب كذا رجلا وقال آخر انه ضرب الحرب رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان منشاء ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق ومع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كل القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لان احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فلا مرء كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بلحوقها الملكة النفسانية واما قوله لان احادها صدق يعني ان المتواتر في ساير الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية

او التضمنية الحاصلة مع كل منها ~~او التضمنية الحاصلة مع كل منها~~ كما في الصورتين السابقتين واما في هذه فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها بل كن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة والسخاوة من سماع تلك الوقعات ان لم يحكم العقل بصدق واحد من الوقعات بعنوان القطع اذ لا اشتراك بينها في الدلالة وح القدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من بعضهم في هذا المقام انه حصر التواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل لمجموع الاحاد الدالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد لكن القطع حصل بمجموعها والا فكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكروا قابلا لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطعي بحصول ذلك الشيء وفي ذلك ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام الثاني ان يحصل من مجموع احاد منكرة الدلالة على شيء وكان مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فانه بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فاذا اريد ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل الخبر منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا من انه يكون هذا القسم من الخبر المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق اراء الكل ومطابقة ارائهم لاقوالهم فكما ان هناك الاقوال محسوسة ومطابقتها للاراء مدركة بالعقل فكذلك بالاجماع المتواتر والخبر المتواتر معنى بالمعنى الاعم ويمكن ان يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكذلك فيما قبله قانون خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب ولم يفيد

دونها العضدي مقال النقلة اذا عندنا من ثلاثة اي بغير اليقين يعني العلم بنفسه سواء

العلم ام او افاد بالقرائن الزايدة قال وعلى هذا لا واسطة بين خبر المتواتر وخبر الواحد
فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه
عما لو حصل العلم من القراين الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ
والجنازة في المثال الا انه لا فظهر ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا ينافي
بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة
المقابلة هو ما لم ينته الى حد المتواتر يعني لم يكن ما حصل العلم به من جهة الكثرة
فيكون افراده ضربا لا يثبت به العلم اصلا وضربا لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان
حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذا لم يقم دليل على امتناع حصول العلم
بخبر العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الا
الاكثر فعلى هذا فخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة
ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل
من القسمين فيكون قسما ثالثا لا مانعا من تداخل الاقسام وهو ظاهر ابن الحاجب و
العضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع
من التواطؤ على الكذب مثل الثلاثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن
الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب
بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل له فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني و
يمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه مر من الاشارة اليه من القول بكون الخبر الثلاثة
اذا كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر
الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر
ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي من القرائن الزايدة هل يفيد العلم مع القرائن
الزائدة ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن
الزايدة ام لا فهناك اربعة اقوال واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن
القرائن الداخلة الخارجة في خبر غير العدل لم يعهد عن احد منهم وكذلك اشتراط الكل
العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية لم اجد نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجية
مخصوص بخبر العدل وفيه اعم فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية فا
المشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد بن حنبل العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم
الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر
العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك عنه عادة وان لم
هناك قرينة خارجية اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف خبر
الواحد ولكن ذلك لم يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول

ذلك في غير خبر العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد
العلم لا وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا
الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل
بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع انما هو في الاصول كما مر و
سيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة **الاول** انه لو حصل العلم بلا قرينة يعني خارجية
لكان عاديا اذ لا علية لشيء عندنا ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء
عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته لاطرد كالخبر المتواتر
وانتفاء اللازم بين **الثاني** انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدل كان
بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين **الثالث** لو حصل العلم به لوجب
القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان
التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة
التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القراين الداخلة اذا فرض مثل هذا الخبر
في موضع اخر لم يتفاوت فيه القراين الداخلة المذكورة ايضا فهو مم وان اراد في جميع افراد
خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا
به فكلما اراد وامن الاطراد وجريان العادة في المتواتر فنريد
نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة
لعواد لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى وان اراده نفي كون ذلك على سبيل
الاتفاق فمع ذلك يا باه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه وفيه ان هذا الدليل من
الاشاعرة وهم لما حصلوا عدم العلية والترتب العقلي مفرغا عنه ففرضهم ان الامر هنا
منحصر في كون الترتب عاديا وكونه جريان عادة الله به ومقتضاه الدوام فلا يكون من
باب محض الاتفاق وكلامنا في التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه فان الحصر بالنسبة الى محض
الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في
كل خبر عدل فيمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في
شبهة السوفسطائية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القراين الداخلة
والاخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطا في دعوى العلم وكذلك لو ادعى احد حصول العلم بخبر غير ظهر
له العلم بنقيضه بخبر اخر فنقول ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع اذا اراد مجرد صدور
خبر العدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول
العلم بخبر لاحد من خبر بسبب القراين الداخلة وللاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك
كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما

فان اراد مع عدم الاطراد في ذلك الموضع ايضا عدم الافادة في غيره

لو حصل به العلم للمخالف بلا اجتهاد فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى علم خلافه
بط قطعا وان اراد ما لو لم يحصل به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه
اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما حصل له والحكم ان الملليين الا
جنون في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقراين الخارجة فالاظهر فيه انه
قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت
مثله وكذا الملك والاكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا
ضروريا لا يعتريه شك وريب بل وقد يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك
ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد اخر له فجاءه واعتقد المخبر انه المشرف على
الموت ففيه انه احتمالات عقلية لا ينافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث
لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا ما قيل من ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية
الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل ان اللبن من الثدي ونحوها فان
القرينة قد يستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوز
موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيكات واحتج المنكرون با
لوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يعلم مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان
الخبر المحفوف بالقراين القطعية لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين
المشافهين من الصحابة والتابعين والمقاربين عهد الائمة مما لا يكون مما يمكن انكاره وكذا
المحفوف بالقراين الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض
اصحابنا كالشيخ ره في اول استبصاره من القراين المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة
والكتاب والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الكتاب
الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه
قطعيا بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر
لا صحة نفس الخبر وموضع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما
نذر ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعوى بعضهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم
في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد قانون اختلفوا في حجية خبر الواحد
العاري عن القراين المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان كان مضافا في
الكلام وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي و
لم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت
قطعية حجية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته
ظاهرا لا نصا وخلافهم في هذا المقام ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في

جواز

جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه وبمضمونه
فخروجه عن المبحث ظ فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه
يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل
عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال و
انه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا لو كان الخبر عادلا في الصورتين
وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا وكذا الواجبات
وربما يجوز شيء لكونه سما او موجبا لفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة
وظلمة القلب وتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن
فلا يؤمن من الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويكون نظيره
بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان
لم نعلم كونه مذكى وكذلك دفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه
تدارك هذا النقص من شيء اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة
وبساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان
في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا
والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز
العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان
الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا
لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن براج وابن زهرة وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع
والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا للجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم وجه الدلالة
انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم
يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو بط لانه يقتضي
كونه اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه
ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق
فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر
عدل فالمنطوق ما دخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وغيره الا ان ظاهر الاية ان جاء الفاسق بنبأ
ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق ومما ثانيا ان المراد بالتبين هو
التثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق بالثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال
تبينوا خبر الفاسق في المفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق كخبر العادل للزوم وحدة
الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر

الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل فتامل فيه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل
ما لو لم يكن هناك خبر اصلا ولكن خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم
وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك العرف والعادة بمجرد كون السالبة
منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجودة الموضوع
والمنتفية الموضوع لا يوجب كونه مقتضى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على
مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان ولا اعتماد على مفهوم الوصف فانا وان
لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث
المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا
المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من افراد المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان
كان المنبئ فاسقا فتبينوا الصادر ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظ وكيف كان
يتجه الاستدلال بالاية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل
الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل
بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على
من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث
السابقة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايض واعترض ايض بان سبب نزول الاية ان رسول
الله ص بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني مصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا
مستقبلين فحسبهم مقاتليه ورجع واخبر رسول الله ص بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايض التعليل
بقوله ان تصيبوا انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول
مردود بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ نكرة تدل على العموم
كما لا يخفى اذ لو كان الخصوص مرادا لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل
لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظيمة لا انه كذلك مط وفي جميع الافراد وذلك
لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايض يفيد المط اذ مفهومه يقتضي
عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها لخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق و
قد يعترض ايض بان العمل بخبر العدل في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد
في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مط فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على
فسق الوليد وتحذيره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد بنبأ وفيه ان عدم جواز
العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص باخراج المورد من تمام عام المفهوم
بدليل خارج مع ان المناسب للتصريح هو التعريف والعهد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه
يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما
هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل الكلام لا منفردا ولا منضما الا مع التثبت

بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمط واما في الردة فمع انضمام الغير الثاني
في قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون وجه الدلالة ان الله اوجب الحذر عند انذار الطوايف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل
طايفة من الطوايف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطايفة
اولى بعدم الدلالة لذلك بل لان الفرقة يطلق على الثلثة فيصدق الطايفة على الاثنين بل
الواحد ايض ولا يضر صيغة الجمع في قوله ليتفقهوا في شموله للواحد ايض لانه عبارة عن الطوايف
ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوايف لصدق حصوله بانذار كل واحد من الاقوام
ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان
حجية خبر الواحد لا حجية مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفصل بالفرق في جانب المنع
واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب
النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب
الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والثم في وجه الدلالة
ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تع فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها
الطلب الذي هو في معنى الامر الظ في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب
مجازاتها مطلق الطلب وتحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي
له فيجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما
مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول
البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يق يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد
بمعنى العمل بمدلوله مط فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب
الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يق يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على
القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطايفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل
منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام
ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا
يتصور له معنى محصل وان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري وما نحن فيه
امر لا يتصور له فرد اخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو
لا اذا كان معارضا بظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر
الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقال
المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع او في
الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى الخبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من
الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان

بثبوت الحكم واما ان يعين الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثلا فيقال المكلف مخير
بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة
بمقتضى مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع
الى المجتهدين المختلفين في الراي او الخبرين المتعارضين من جهة الترجيح
فهو حكم لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد لطريقة
العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين
الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم واما
فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم الاول حين حضور الشرع والاصل الثابت بالعقل
والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن
فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من
باب التخيير الذي حكم لنا عليه الالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور
بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد و
الاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه بوجوب
الحذر المستفاد من الاية على ما بنى عليه المستدل انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة
من خصوص اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب
مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد
فهو معنى التخيير في الحكم بخبر الواحد بين الاتحاد به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب و
لا يجامع اثباته على سبيل الوجوب كما توهمه فهذا اخراج للخبر عن مدلوله الحقيقي واما
التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم
دليل اخر دافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض
وتناقض حتى يلزم التخيير وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور
على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم
ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد كان ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة
ولزوم الامتثال بالتكاليف فكلما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة
الواجب فيجب الاتيان به فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يقدر على استنباطه من الاصل
ايضا فهو ايضا مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم و
بعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع
بل اوجبوا ذلك في العام مع انه اوضح من الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع انه لا دليل
على الاستحباب ثم ان ذلك يبقى الكلام في تأويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واستشناعه
في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة

بتبعية

بتبعية فيه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهات تفاوت الانذارات بالقطع
والظن او المخبرين بالصدق والكذب او المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجيح لان الترجيح
قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن بان يجعل حكاية عن حال المنذرين
فانهم يرجون لحصول الحذر وما قيل انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار هو التخويف
فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق اولى اذ
اثبات الحرمة والوجوب لصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاولين
ولو فرضنا للاصل وكان مبانيه الاولين له وقد اعترض على الاستدلال بالاية ايضا بان مقتضى
الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى
ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل
بني حرب وبني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي
في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان
المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انذارهم بالتهديد على ترك الفريضة لاستقلال العقل
فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين وانصافهم بكونهم مؤمنين لا
يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد والبحث
وهو اتفاقي في معرفة الاحكام فلا يدل الاية على الا لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهدين وهو خارج
عن البحث وهو اتفاقي واجيب بمنع كونه حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد
فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم
لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار
هو الفتوى لا نقل الخبر ثم ان هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية واما على تفسيرها من وهو ان
يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه على الاولياء على المتخلفين فيمكن
توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الدلالة
مما بيناه سابقا من التبادر فان الظاهر وجوب اظهاره انه يجب على السامع الامتثال فتأمل والرابع
اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله وعمل الاصحاب عليه من غير نكير وذكر
الخاصة والعامة وقائع كثيرة ذكروا فيها عمل الاصحاب به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم
الكاشف عن رضاه صلى الله عليه وآله بل كان عليه السلام يأمر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى
الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة
ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها و
التعرض لحال رجالهم وتوثيقهم وتضعيفها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل بها
كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من ارادها في مظانها بل من

الواضح الجلي لا يقبل الانكار وان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم
كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع
ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم وتقريرهم على ذلك واحتمال ان ذلك كان
مع القراين المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا
ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع و
تقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال وما اخترته من المذهب
هو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا
ذلك عن النبي ص او واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله
ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك
بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي
يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي
رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا
منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او
اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه
عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع
الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا
على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا من معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي
يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا
واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان
لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبروا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من
وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا
المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال فيه اما
الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية
عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد
ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سير
الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ولاحظ الاخبار الدالة على حثهم في العمل
بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في طريق بيان علاج الاخبار المخالفة سيما
مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم و
اساس عيش بني ادم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما

يستبعد

يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جايزا او واقعا في زمان الائمة لم يخف على مثل
السيد ره مع قرب زمانه وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان
وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوف بالقرينة ونحوها
ثابتا وكان المنع بخبر الواحد طريقة الائمة ومذهبا لهم لصار شايعا من باب ضروريا
عن العمل
ولم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل
للسيد ره عنه ومن تبعه لما بينا مما سنبينه ان شاء الله ثم الادلة الدالة على حجية
الظن المجتهد حال غيبة الامام ع من امثال زماننا المتباعد من زمان الائمة واعلم
ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من الاتفاق وهو
المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة
دلالته وان هذا المظنون هو المراد او غيره مع تفاوت ذلك بسبب افهام الناظرين والمعاصرين
للائمة والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل آخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره
من الادلة التي يدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية خبر
الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما
يتم في امثال زماننا وعلى حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا
ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او بالظن يثبت فيه الرخصة من
الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه نزاعهم في
خبر الواحد واستدلالهم على حدة انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع ليستمر حجيته
في زمان امكان العلم ايضا او لاجل وقوع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما
ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة في جواز العمل بالظن عند
الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذا استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما
توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس ساير المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص
من القياس المنصوص العلة ومفهوم المخالفة واستصحاب حال الشرع والادلة على ذلك من
وجوه وانت اذا تأملتها تقدر على استنباط حجية الخبر الواحد منها الاول ان باب العلم
القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا وغير الضروريات غالبا ولا ريب انا
ركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به
القطع العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا
اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا تثبت بها شيء ينفعنا في الفقه بل هي انما
يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فينحصر الامر في العمل بالظن
والا لزم تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد ثم انه لا تأمل في ان
افراد الظن من حيث هو تحصل بعضها اقوى من بعض فيجب اتباعه بلا معارض لكونه اقوى بل الظن

انما هو من جهة ملاحظة الا القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد
اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لا نه يجوز ان
يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كالكتاب واصل البراءة فكلاهما
ظن بل الاجماع على حجيتهما وفيه ان حجية ظن الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلومية
معظم لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما
ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام اما ندعي الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا
الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن
فيها حتى يتجه ما ذكره بجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او
اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم يحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع
على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم
على اعتباره دليل العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز
العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من
اخبار الاحاد بخلافها لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل لنا العلم به
ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد عن النهي عن اتباع الظن فعلى هذا ففيما لم يحصل العلم
على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ يحكم بجواز تركه
بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه بالسورة والاخفات بها في الصلوة الا
خفائية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا مجال عن الاتيان باحدها
فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا
في فعل شيء منها وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم يحكم فيه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا
فهو كلام خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه
ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن
بالاتيان به بان ياتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي
بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات و
اليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات
كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق الركوع والسجود ايضا مع انا لا
يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن
الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا
بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب
الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفية بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن

معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول
حصول القطع في كيفية بان البينة على المدعي واليمين معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز
بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرءة او واحدا او متعددا ويشترط فيه العدالة
ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل الفقيه
الا باستعمال اي كثير من الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن التدبر فيه وهكذا
جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على
ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفصل فقد تغافل ولعله رد هنا في مقام المجادلة والتدقيق
في نفي الدليل واستخيرنا بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا
يثبت تكليف هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان
الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين
والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما
بعد ورود الشرع والعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين ثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا
كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه
وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من
جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي ثبت
حجيتها بالخصوص مع انه ثم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد اذا حصل من خبر الواحد
ظن اقوى منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكد ذلك الخ يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن
وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظ القرآن
لما نحن فيه ثم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس
الا الظنون الحاصلة من الاخبار ولو فرض التواتر في تلك الاخبار فقد عرفت الكلام في الاستدلال
بها واما رابعا فلان قوله اذ يحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه
اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا
ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم
الحكم باستحباب فهو لا يلائم ما يثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس
الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم
بسبب الاصل وان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي
دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية
هذا الظن وبالجملة الخبر لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل
البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل
في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان

لاشتمال الجنس باشتمال فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع
في نفس الامر في نفي المنع من الترك هو الاستصحاب فكيف يحكم بالاستصحاب نعم يصح ترجيح الحديث
الدال على الاستصحاب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس
مراده ره وانما المناسب لما ذكره من المثال هو ان يقال في نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر
الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه ولا اصل براءة الذمة
عن وجوب الاجتناب وح فالجواب يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة
مع ورود الخبر الصحيح ايض ومما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة يظهر بالجملة لما فيه من الخفاء
على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة
الحكم بطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل
اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن منصوصة عنهم ع ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل
البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة دليل القولين
لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يحقق انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل حجية
اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو ان الترقف والاحتياط ولا يقول به
والمستدل ايض لا يقول به وان اراد هذا التخيير انما في العمل بايهما اختار من القولين وعلى
فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة ح نظيره التخيير بين الرجوع الى
المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات
فان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على
وجوب احدهما فنفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون
تخييرا في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه سواء او القولين ايض بيش حكم تخيير او التخيير اذا عرفت هذا ظهر انه
لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بعدم حجيته وثبت
حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما و بجرم التخيير في الرجوع الى
العبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بمدلول الخبر
الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وح ليس من قبيل ما خص
باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد
اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان
مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى ولا منعه عنهما الثاني انه لو لم يجب العمل
بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره ره في حيله وغيره وفي منحه
ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول
بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في الراجح عبارة عن القول بان
المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان

بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المطلح ١٢
لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم
في ان الترجيح بلا مرجح محال وكذا خلافه ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل با
لموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل
هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم
اذا ثبت وجوب الافتاء او العمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل
على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل
واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه
على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ثم اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد
الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف او الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع
اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكما انه افراط فهذا
تفريط واذا ابطلنا العمل باصل البراءة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا اولى فانا
نقول اولا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات
مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا
لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعلمون بالقطع في غاية
الوهن فان عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجب لعدم
الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير
انه لا دليل على حجيتها اذ الاتيان على فرض تسليم دلالتها فهما من ظواهر القران وقد عرفت
حالها مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه واية النبأ معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد
ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها
مط في جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع
على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مط لعدم القول بالفصل
لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع
الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيهما ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو
اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الايتان
والاجماع وقد عرفت حال الايتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك
بعدم القول بالفصل الا حين تحقق شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بعد الاجماع
البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال
زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكفينا كما اشرنا وايض
العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايض يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار

الدالة على ذلك عند علم العلم مع ان تلك الاخبار لا يفيد القطع كما بينا لعدم تواترها
معارضة بما دل على اصالة البرائة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار
عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايض مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو
دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطائه باحدهما دون الاخر وكان بين
يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه
قد يوجب التلف فكيف تجترى بان تقول ان الله تعم يرضى عنك بذلك واى شئ ذلك على
دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى و
ترك العمل ايض يحتاج الى الدليل فلعله يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم
يثبت مراد لتها بحيث يوازى الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام
العسر والحرج فلنات بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من
اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن
والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون
بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون
حصة كل واحد من الفريقين بينهم مثل للذكر حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان
جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والضنك بالاخبار
الواردة في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب
والدهم ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب
اليه السيد ومن تبعه مع انه يجب الرجوع الى قول السيد في الاصل وانه في نفسه محرم لكون
الاولاد حقيقة في اولاد الصلب مما هو ظاهر الاية ولا حجة فيه عندهم ولا بد للاخبار
بين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط
اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ مالهم و
بالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة و
مقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤدياتها وتامل فيها حق التامل وميزها حق التميز
وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغيره من زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام
بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف موذون
عامل او مع عامل نادر وعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام
فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فاقول
كيف تمنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما ما هو بمنزلة السر المختار العاملين با
لظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مفاسد طرفي الفعل والترك
في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة

عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن
الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك ما اليس هنا مقام
تعداده ايض حسن بل احسن وكذا الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة
الملهوف ورفع المفاسد ورفع الدعاوى بين الناس والاصلاح ايض بينهم حسن بل احسن
وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وترددت بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان
تحتاط فلا تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما ذلك عليه من الايات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تتثبط عن الحكم فيه فتذكر ايض ما ورد عليك
من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين
ولا عسر ولا ضيق وان التسبب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك
ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان ايض قد
يصير عالما صالحا متمسكا لاجل تغوية الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس احكام النجاسات
وبنية العبادات الى ان يجعل الانسان متوانيا عن طاعة الله تعم ولا يتعرض لحال اموال الناس
في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس فترى الوسواسيين مجتنبين عن الطاهر
اليقيني بسبب احتمال قربه بالنجس والاحتياط فيه ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر
الجزارين ممن لا يعتمد على دينهم ونفقهم بل ولا يعرف كثيرا منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله
اكل لحم الميتة غالبا وكذا لا يجتنبون عن اكل السكر بل ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان
الغالب انهم ملاقوها بالرطوبة وكان علم الشرع بالنجاسة يوجب الهلاك فكذا اكل الحرام
وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يفكر لقضية لزوم القصاص فيحتاط لاجل التحرز عن
الدخول في احكام الدماء وينسى ما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال
اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك
بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الحد العلم العادي ولا يجترى
على فتوى القصاص فاسئلته عن ذلك بحسب ابنه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله
لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زايدا على
الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى
ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغترن بما نبهتك عن التزام الاحتياط
ويصير ذلك سببا لك الى المسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايض من
الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على
مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ورفع الضرر المظنون
واجب وبه يمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من
الله على ما يتوجه التكليف به يوجب منا الضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق

بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه مخرج بالاجماع لان الدليل
العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطردا او بما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون
بل هو اولى بالاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر
المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات
دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة والحصر طريق معرفة
الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يتمسك بالاصل براءة الذمة من هذا
التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يواخذه على مخالفته وظن المواخذة
موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه ان وجوب نصب الدلالة
القطعية بالخصوص على الشرع ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية تقول بوجوب اللطف
على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح بين الناس و
اقامة المعروف ومع ذلك خفي عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكان المجتهد صار
نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكان ظن المجتهد بقولهم و
دينهم وشرايعهم صار نائبا عن تعيينه بها ولما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع
الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب
للمجتهد الاستعداد بقدر طاقته ليرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد
واجبا ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام تعيينه وما لم يمكن اثبات
اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول
ظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم
دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيها الى اصل البراءة
لا يقال انه على هذا التقدير يرجع مال هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول
الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل
الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر قوله مع انه منقوض برواية الفاسق
فيه ان عدم جواز العمل بخبر الواحد الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة
معركة للاراء والاستدلال بالاية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع
ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان
ذلك من القراين الداخلة لا القراين الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالضعيف
المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن
بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن
حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل
انا ان لم نجوز العمل بخبر الواحد الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او حصول

الظن

الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا يقال اذا ورد النقض بالقياس ايضا بل نقول
ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يوديه الى الظن بالحكم من الادلة التي تعتد ولا الاخبار
الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع
عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن
وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد
باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق والانسداد
باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز
العمل بما يفيد الظن الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على
مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق
النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه و
يدل على مراد الشارع الا بالقياس فعند وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة
المفيدة للظن في يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ظن ضعيف بل
الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في تحريم القياس لم يثبت انسداد باب
العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مودى القياس
فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو في تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان كان
مودّاها غير مودّاه فليتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا
سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس
ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة
في فلم لم تعمل به اولا قلت المناص في هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود
الادلة المعلوم الحجية فيتوقف في الفتوى ويبني على اصل البراءة او لان الثابت من الادلة
ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد الياس
عن القياس عن الادلة في الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما تقول
من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي ثبتت
حرمته بالخصوص ايضا يدفعه منع بقاء التكليف في ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس
او غيره من الظنون ليس باقوى دلالة واشمل افرادا واوقاتا مما دل على بقاء التكليف
الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم اجداد المقال في هذا المجال
ليظهر جلية الحال واود عنه الجهد في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية
بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسولا وانزل كتابا
وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها مطابق بلاغ الاحكام الى العباد على ما هو
وفق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بلسان رسوله

اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم
بمراد الله تعم للمخاطبين المشافهين من الكتاب او سنته ص فلا كلام فيه وفي انه حجة على
العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب ولو بفهم المقام مما لا ينبغي في امكانه ريب
وشك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ
على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في الحمل على المعاني المجازية
لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا
يبنون المحاورات على ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا
فانه اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل به الظن به في التكاليف ايضا مع والسر في
ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان
عمدة العماد في التدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم
والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعم فالاحكام الفرعية و
ان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشية من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في
تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة
انه اطاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم وامتثل به جامع م
للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الكاينة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الا
نقياد والاطاعة فاذا فهم فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل اليه الكتاب
وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض
المصلحة الخاصة ايض لئلا يخلو عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بدونه
ايض وبعد ملاحظة هذا التمهيد فع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام
ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب بكم والحاصل ان المقصد
بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع منا
تفهيم النطق بالالفاظ التي جرى عادة الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض
بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لانه غير فاقد للمصلحة ايض كما عرفت فهذا
الظن ما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين
ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا
الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بمعناه
بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايض
وان كان نقله بلفظه بمعنى انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال في
ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم ام لا فنقول ان هذا
اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقائه في الدهور والاستفادة منه كتاليف

المصنفة

المصنفة وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان غيرهم ايض مشاركين
لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك
لانا ان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله
يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما سيناسبقا
فيكون هذا الظن ايض حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال
المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات
يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا
العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه
اما يقينا او ظنا ولكن لا يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب
القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية
ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايض لحصول الاعجاز وساير الفوايد مع ذلك
ايض فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله ثم تفيد ان
الكتاب من القسم الاول قلنا اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال
بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرى
الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظني الدلالة بالنسبة الى
المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف
الظم فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جايز لهم ولا قاطع
لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما ذكره الاخباريون
وان كان الظم خلاف الظم وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قراين
خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايض لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل
ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص
فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلوم الصدور عنه ع فيحتمل ضعيفا
ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين
وبلوغ نفس الحكم الى من سويهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما
يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال
انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل
هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت
انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا
حجيته في الجملة في زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن
الصحابة غير معلوم وكذا القدر المسلم منه خبر العادل المعلوم العدالة والمسلم منه

مالم يعارضه مثله اولم يعارضه اضعف منه اذا كان معلوما بها وهو مجهولا ولم يسخه
السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط
وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط
من الكتاب والسنة المتواترة ايض باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات
في الجملة واحتمال ورودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمها
مع فحمله لما بينا من انها من باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين
ولاحتمال ان يكون معهم من القراين ما يفيد ان يكون المراد خلاف ظاهرها كما علم في
كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب لعيض يكفي وثبوت اشتراكنا
معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه
الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل
على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف
بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي
علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بنحو احو خاليا عن
السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا
فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعيا يدل على حجية الظنون الحاصلة من
جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض
وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة مدلولها وكلما حاصل الكلام
ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه
او ظن اخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع
لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام
المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في
التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم
بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايض مع
عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بضميمة ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلافات
الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العلم باحكام الله
مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف
في جعل احدى مقدمتي قياسه قطعية مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة الم
النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية
فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية لا سيما مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته
وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا
من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف

فيه يقينا

١٤٧

فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس و
الاستحسان من جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها
ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء
على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل
قطعي وسنشير في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا
فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى
ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايض من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل
بالظن الا ما اثبته الدليل خذ والماذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية الخبر الواحد
بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تع
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تع ان يتبعون الا الظن فان الظن لا يغني من الحق شيئا
وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن
بالفرض والجواب اما عن اية النهي فانها مختصة بالنبي ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع
الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصا
صها باصول الدين او بما يناسب الى المسلمين كما يظهر من قوله يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من
الظن فان بعض الظن اثم ومن المعنى ارادة الراجح من العلم مجازا مع اشتراك غير المنافيه
للمنافية انما هو بالاجماع وايض وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب
العلم وايض التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية
وكلما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت
الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك
خبر الواحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة و
لو كانت موصولة فلا ينافي في جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تع ان الله لا يحب
كل مختال فخور فهو خلاف الاصل فان الظ من ليس كل انه سور السلب الجزئي واما عن اياته
فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان
قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة
يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد ره في جواب مسائل التبانيات
من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعي خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة و
قد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه و
منهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد بالعمل

باخبار الاحاد ويجرى ظهوره مذهبهم فى اخبار الاحاد مجرى ظهوره فى ابطال القياس فى
الشريعة وحظره وقال فى المسئلة التى افردوها فى البحث عن العمل بخبر الواحد انه يبنى فى
جواب مسائل التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم
لا يعملون فى الشريعة بخبر الواحد لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
به كما ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالطهم وتكلم فى الذريعة
على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك ويقول انما عمل باخبار الاحاد
من الصحابة المتامرون الذى يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم
لا يدل على الرضاء بما فعلوه لان الشرط فى دلالة الامساك على الرضاء ان لا يكون له سوى
الرضاء عن تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله فى المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه
ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقى على ذلك لو لم يحصل عدمه ولا اتكال على نقله الاجماع
رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض
فى زماننا انقطاعه كما عرفت والقدر المسلم منه فى زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين
على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايض ووجه امتناع اصحاب الائمة
عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظ ان السيد ايض كان متمكنا لقرب عهده
بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
من مذاهب ائمتنا ع وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع
الامامية وفى سائر المتخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل
الى العلم بتفاصيل الفقه بشئ مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد واصحاب
الائمة مع ان السيد ره ايض يكتفى بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اوردنا اثبات
حجية الخبر فى امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به فى امثال هذا
الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مط ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم ادلة
المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مط والظ من الاجماع الذى ادعاه الشيخ والعلامة
هو ذلك بقى الكلام فى تحقيق الحق فى هذا الاجماع المدعى الى طرفى النقيض من السيد والشيخ
ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد فى الجملة مما لا ريب فيه انه كان
مذهب الامامية وعلى ذلك ينزل دعوى السيد وان غفل فى تعميم الدعوى وذكر في ا
المعالم فى وجه المخالفة فى دعوى بين انه كان اعتماده فى هذه الدعوى على ما عهده من
كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا
وتعويل الشيخ ومن كان على ما ظهر لهما من حال علماء المعنى بالفقه والحديث حيث
اوردوا الاخبار فى كتبهم واستراحوا اليها فى المسائل الفقهية واقول الذى هو صريح كلام الشارع
فى العدة موافقته للسيد فى انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخا

المخالفون فى كتبهم واما الذى رواه اصحابنا الامامية فى كتبهم فنقلوه بينهم فاتفقوا
على العمل بها وصاحب المعالم بعد ما ذكر فى وجه الدعويين ما ذكرنا اولا كتب فى الحاشية
ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل فى الحاشية وجها ما نقلناه عن الشيخ
واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى
روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها فى غيرهم كاف فى الاضراب عنها فلا وجه
للمبالغة فى نفى العمل بخبر يرد وفيه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين
مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على
طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول الله بامر معوية بازاء اربعمائة
والف درهم بان اية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت فى شان على ع ورواية اخرى مشتملة
على مدح عظيم نزلت فى شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا من المتمكنين
عن التصريح بتكذيبهم ومع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا فى ذلك مناصا
واعتمدوا فى احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شئ وتخلصوا
بذلك عنهم فاشتهر بينهم هذا المطلب جدا الاشتهار حتى الظن وتنظر انه ان ذلك كان
مذهبا لهم فى خبر الواحد وان كان من طرف الاصحاب فى فروع المسائل والحق ان الغفلة
انما وقع عن السيد فى التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جايزا عند
الامامية وعليها شواهد كثيرة كما لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم تصدى لرفع
التنافى بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من
حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت الاخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
الشيخ السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرواية فيه ثم استشهد على
ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل من الصواب وكفى كلا
شهادة فى كلام المحقق ره وله ووجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم
والحاصل ان فى العدة مواضع متعددة من كلامه ره ينادى باعلى صوتها ان كلامه فى الاخبار
المجردة من القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم
خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التى دونها فى الكتب المتداولة الماثورة
عند الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايض اذا كان سليما عن المعارض هذا
هو الذى نقله المحقق ره فيه ايض وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار
مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه فى مواضع كثيرة بما يدل على انها
غير موجبة للعلم فلا منافاة مع ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب
الائمة ع لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايض ولا دلالة فى كلام الشيخ على انها كانت كذلك عنده

هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع
ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد حجيته عموم الكتاب المتداولة لكنه لفظ عام
والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعمل بجواز العمل
بجميعها لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة
مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والا
شتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي نحن فيه في الجمع والترجيح و
تقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف وجوه
الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يخفى فلا يغني فطرهم من جميع ذلك في
ذلك ايضا بعد التسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد
حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة
في امرهم ع بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمال
كما بينا والله العالم   ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرايط ترجع الى الراوي وهي
البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرايط انما
تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به
من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل
الخامس فلا معنى لهذه الشرايط بل الامر دائر مدار حصول الظن نعم فاشتراط هذه الشرايط
لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او
لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرايط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن
بخبر الواحد الفاسق والمخالف فما لم يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا و
ستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل الحاصل منها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة
الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرايط فاما البلوغ والعقل
فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر الواحد المجنون المطبق والصبي غير المميز واما المجنون الا
دواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فا
لمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة
حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية
من الله ربما تمنعه عن الكذب بخلاف الصبي فعقله تام وذهب آخرون الى القبول قياسا على
جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق
ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ
واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع ساير الشروط ولذلك قبل
الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من

ان وجه

ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام
فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ واما الاجماع فيشكل
دعواه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل
انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة
امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو الاية ايضا فهذه
الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع اطلاق الكلام لان المنع عن
الفاسد على الكافر والمؤمن غير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية
ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق غير المتحرز للكذب نعم يمكن ان
يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا ثم تبادر عدمه فغايته الامر الشك فيحتمل ان يكون
الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك كما سنبينه
فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهل بالشرط لا قد يكون في كون
الشيء من افراد المعلوم الفردية للمفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا
وهاهنا ليس له فيما نحن فيه بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا
لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع تثبت في خبره
ولو كان اجمالا كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل
بروايات زماننا وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما
الايمان فالمراد كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكلام فيه مثل ما تقدم ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل
بخبر المنافقين ولا ساير فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين
اذا رووا عن ائمتنا ع اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول
فيه لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا
فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه
حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة
عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة الرواية التي استدل
بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا
انفرد بعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قوله ع رووه اجتماعهم على روايته وبما
ذكرنا سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا فيمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان
المحقق ره في المعتبر وثقه في مسائل النفاس وكذا غيره واما على البناء على الدليل الخامس
فالامر واضح مما بيناه واما ساير فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية

وغيرهم فقال الش ايض في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطايفة
العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثقا به في امانته وان كان مخطأ
في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطايفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره
واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء
بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف
ورده المحقق بانا لا نعلم الى الآن ان الطايفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع
اجماعهم على العمل وانه لا يجديه في عمل البعض ولا فلا وجه لانكار العمل معه واختلاف كلام
في صه اكثر من قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراط الايمان فيه ونقل صاحب
المعالم من والده في فوايد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سال والده عن ابان
بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ ولا فسق
اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ابان كان من الناووسية اقول
والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم ..
الفاسق عليه فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق نوع من التبين اما يحصل بفحص حال
كل واحد واحد من الاخبار او بتبين حال الرجل في غيره فاذا حصل التبين في حال الرجل
وظهر انه لا يكون يكذب في خبره فهذا تبين في خبره لاتحاد الفايدة وان ابيت عن ذلك
مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي عن ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر
واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل
القوى النفسانية مكسورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل
شبه مزاج منها عدالة واما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وتفريطها
وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة يسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشرة
والخمود يسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن يسمى شجاعة و
حلما واما في عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها
من فعل الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس
ودناءة الهمة يجب اجتنابه سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا
كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف
عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلقة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين
والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح بكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن الكباير
مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب
من لا يحضره وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة

من القدماء

من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها
ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية
واكتفى الش بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه
وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح
وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة
المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته
وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطايفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن
ظ جماعة الميل من متاخري الاصحاب الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو ..لم مذهب
بعض العامة بل الاية التبين وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل
بكونه عادلا بسبب علم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وجه
الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التبين عند
خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار
كان فرض كون الراوي في اول زمن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم
يتجاوز عن اول زمان التكليف مقدارا لم يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض
نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة
انما يحصل بين من يحكم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا وفاسقا و
تلك الواسطة انما يحصل هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية
له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود
الشرط لا على العلم بوجودها بالنسبة الى العلم مطلقا مشروط مثلا ان من شك في كونه مالكا
بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم مستطيع ولا يجب علي
شيء بل يجب عليه محاسبة ماله لو يعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو
شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب
ح فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه
فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال عن جمع
الوصفين لا الاكتفاء بعدم علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فانا
الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم
به فيه واما حين العدد وان ظهر كذبه فيما بعد فلا يلام عليه ولا ذم فيه على عدم
الفحص لا بد عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف المجهول
الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايض لا يجوز العمل لعدم

مذهب القدماء والنظر ان هذا القول المشهور بعد اختيارهم هذه المذاهب على الاكتفاء والكاشف عن العدالة بظهور الاسلام وعلم ظهور الفسق كما هو مذهب

الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا مع ان العلم بتحققه متعذر لعدم امكان العلم با
شفاء المعاصي الباطنة عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري
بما لا كرامة فيه فيقول اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب
الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة
بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا انتفى من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر
وايضا لو كان المراد مدلول الكلام المتعارف افادة معنى الخبر والحصر لا فائدة في افادة معنى
لا لازم الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب
المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس لاثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في
نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لا منزع بمنزلة ان يقول
اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر
ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة
الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم
به بالنسبة الى ذاتيهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد
في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع
هنا ما قابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم
واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم من المتكلم
دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة
فلا يجهض فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة
في افادة لازم فائدة الخبر معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فاللازم المدعاة في كلامه
ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى
علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف
بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالوجود للزوم كونه
اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول ومما بيناه يظهر لك جوابه من ان المراد
بالفسق هو الفسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم التكليف
بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي
فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة
والغضب اللتين هما عريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه
والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال
في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من قبيل ما خرج من القاعدة المقتضية
لحمل فعل وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما انواع الخبر والشهادة من

البين

البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيها انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك
لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر انها ايضا اية التثبت لا ما
صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطايفة ورده تبعا للمحقق اما
اولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطايفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار
المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القراين اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرنا على من
لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التثبت ان معرفة حال الراوي
بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي محصل للظن بصدق الراوي فيجوز العمل به
به كما مر في اخبار الموثقين من المخالفة وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من
الاية انه من انما اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار تحصيل
خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي يثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد
بالعادل النفس الامري هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان
عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الذي
في مثل زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد واستجوده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون
هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون
من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في
علم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره ممن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي
عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق من انكار حصول الظن مطلقا
لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل مال الحرام انه يهتم في الصلوة
وترك الشرب والزنا وغيرها الا ان كثيرا ممن هو مبتلى بانواع الفسق وانه لا يستخف بكتاب
الله وما يوشعا بواليه وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة م كما هو
كلام الشيخ فجرم فهو ساير الفسق عن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول
الظن بصدقه وكذلك وكذا اذا كان طبيعة مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان
ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو
اعظم منه مما دل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فلا قوي اذا ما ذهب اليه
الشيخ ويرجع هنا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد
باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته ايضا من
جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في الجرح والمدح فيتبع ما افاده دون
غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد
يسهو عن الواسطة فيزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم

واختلاف المتهم وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين
السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من يسهو ابدا والا
لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو بحكم اجماعا عن العالمين بالجزء فمفهوم الاية المقتضى
لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لاشعار المنطوق به من حيث التعليل والاجماع
ظاهر واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث
يقولون في مقام التذكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط و
لذلك اختاروا هذا اللفظ لا يخفى ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما
تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط
عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه
مجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان
كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن
لا يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر من هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط
وبهذا يمكن ان يجاب عن توثيق ابن جميل الخثعمي ونحوه في الرجال مع ان في رواية ابيه انه
سال ابا عبد الله ع فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث ويمكن ان يوفق
في جمعه ان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية وان المراد كثرة الشك لكثرة
استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايض انما يحصل بممارسة حال الراوي واختبار
رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها
لها ولو من حيث المعنى فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك
المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في البحث
فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفته في دين او فسق
في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال التخليط ان كان فسقا
مطلقا وعلى المشهور ان كان بمخالفته في المذهب ايض قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة
والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء مما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم
حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم
فلاجل ذلك عملت الطايفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا
ما رواه في حال تخليطه وكذا القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير
هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما
ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو
الاظهر وقد بينا ما في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة
بل دعته الاهواء الفاسدة الى نقل الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه

الكفر بينا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين
الى ما زاد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية
امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا بضعف القول بكون عثمان
بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين اقول فما نراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به
الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القراين الخارجية اذ لعلهم
عملوا بها لاعتماد على القراين الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة
فعلينا ان نجتهد في القراين ايض ومن القراين المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب
والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من الخارجية القراين فلا بد من التامل
والتفحص فمنها ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية
ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على روايتهم ومثل محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة و
اسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب
وصرح اجلاء المتاخرين بقبول روايتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على
رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال الاصحاب الائمة كمال اجتنابهم من الواقفية
وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها عن العامة
سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنحون
عن صحبتهم والمكالمة معهم وان كان ائمتهم يامرونهم ويظهر باللعن عليهم والتبري
عنهم فروايتهم عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او الماخوذ عن المشايخ
المعتمدين الثقات منهم واجلاء من اصحابنا كالشيخ علي بن الحسين الطاهري فان الشيخ ذكر في
الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عنهم
قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول
المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر
من كونها منقولة عن اصله وتعليله رح يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذا قول
العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايض وتاليف
امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقف في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا
قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة
حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي
الايام وتوالي الشهور والاعوام نعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة
المتاكدة حتى يحكم بسريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث
كالصدوق ره فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا عن
غيره وبشهادة القراين الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه

من مكنه عنه الرواية من لا يروى الا عن عدل ونحو ذلك من القراين وجا لتزكيه من العالم بها اما
بان يقول هو عدل او ما يشمله او يقبل شهادته اذا كان ممن يرى العدالة شرطا ونحو ذلك
واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكيه او لابد من التعدد على قولين ويبتني كثير منهم
ذلك على ان التزكيه رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني وكلامي في ذلك من تمهيد
مقدمة وهي ان الروايه والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة
في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم
فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره في القواعد الشهادة
والرواية تشتركان في الجزم فتنفردان في ان المخبر عنه اذا كان امرا عاما لا يختص بمعين
فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة و
ان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما
في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه
بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد
الثانية المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين وكلا فوى
التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية له فهو راو
ومن انه الزام لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسم ومن حيث التعيين في كل قضية
الخامسة المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل الخالق
سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة
والنجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هنا
وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابعة المخبر عن
دخول الوقت الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء
بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما
المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى
الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي م او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد
في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا لانه رواية اذ هو خاص
بل هو شهادة ولكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقراين المفيدة للقطع ولهذا قبل وان
كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم
ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان يشبه الرواية كان قويا وليس اخبارا
ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده هذا انزكى
او منته لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا
يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية

والشهادة

١٥٣

والشهادة ووجه التفرقه بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون
الشهادة ان اراد بالروايه هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على
حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى للتعريفات
التي ذكرها من حكاية رؤية الهلال والمترجم وغيرها مما ذكره ولا يجعل التزكية
رواية بهذا المعنى مطلقا كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر افراد الخبر
والغرض من الروايه هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه
انه لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر
عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان
اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان
قول الراوي قال النبي ص او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحكم في
الشهادة فلا وجه لتخصيص الحق الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه ره في اول كلامه
ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في
حق الله تع كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحق الحد وجعله الامور المذكوره اخيرا قسما
ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الروايه هنا مطلق الخبر
غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتحقيق الواضح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة
وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة
على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا
يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن
التكليف فلابد في اثبات التكليف من ظن بالصدق ازيد من اصل كونه قول المسلم ليدفع
الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت
المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل
مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلابد مع ذلك
من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل تفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد
وقد عرفت ان اية النفر ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرهما
فلا واما اية النبا فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر
عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية الوليد التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة
وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في
رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد اذ
مقتضاها انه لابد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الكاشفية الصدق بل
الصلاحية في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز

العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة
وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو بحكم كما حققناه سابقا و
جعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون
الاية وارادة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما
وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد كما في
الشهادة واما الاجماع فهو بحكم في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا
عتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد
باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا
على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من
باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند القائل فان المراد من التذكية ليس
اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية
بسبب التعديل مشترك الوجود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف
ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب
التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد بل اعتبروا
المرة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التذكية مما يقبل فيه
الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند
انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن
توجيه كلام الشهيد حيث قال ويفترقان في ان المخبر عنه اه بان المراد ان العموم انما
يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما و
يلزم ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان ذلك يوجد في الرواية
بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية ولا استلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا
لا يختص الا بمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المشخص لا عموم فيه
بالضرورة وذلك لا يوجب اثبات حق الله تع وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص
على عبادة كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والفطر مدفوع بان المراد بالعموم
والخصوص هنا ان اكثر الروايات مفيد للحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور
تحققه كالفتاوى فقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد ملك لا يقسم فحكمه انه لا
شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال
فانه يثبت الصوم والافطار لواجدي الشرايط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل
بل لا هل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذا الشهادة
على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ويرد عليها الوقف بالخصوص فهو

حقيقة

١٥٤

حقيقة متعين من حيث المورد وان لوحظ الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه
واشخاصه وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى
اخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن شخص معين متشخص وتوجيه كلامه في
العموم هنا بان يقول مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده
واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من
المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط الخ ففيه ما قدمنا من عدم انحصار
الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد منها ليس وظيفة
هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى
يحمل الشهادة اصلا ويطلب فيه العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من ابين المميزات للشهادة
كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل باولى من دعوى
كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات
الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان
ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بدليل خارج خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم
وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تع بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم
المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فان له ان يستفتي
عن غيره ومع التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق
او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان
لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد فلا يجوز لغيره نقضه وان
كان مجتهدا مخالفا له في الراي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الا
وهو حصول النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها
اخبار وبالاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام الزام ومثال الاطلاق بالاطلاق
مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وما اطلاق حر من يد من يدعي رقه بلا بينة وكذلك قال
وبتقارب المدارك في مسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب
وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات
فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة
في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث
لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل
بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ
اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا في محل الاجتهاد ولو اشتملت
الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد واخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة

بح من ادرك اضطرارى المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له فى براءة ذمة النائب
فى نفس الامر ولكن يؤثر فى عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام
فى اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكى الواحد
فى الرواية وهو مذهب العلامة ره فى يب وذهب المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل
فيه الا ما يقبل فى تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم
اعتبار التعدد فيها فلنقدم الكلام فى معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال
فانه غير محرر فى كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما
هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث انه خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه
الخبر المصطلح اعنى المروى عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط
العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على
ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثانى فمقتضاه قبول
خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة غيرها ولذلك استدل الاصحاب باية
النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد فى التزكية مطلقا
ولما ثبت من دليل خارج اشتراط التعدد فى نفس الشهود فيرجع الكلام هنا فى ان التزكية شهادة
ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوى والشاهد وكذا مع عدمه فالقول
بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوى ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجب
قبول شهادته ايضا والا فلا اعتداد به والا فلا يقبل فى قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة
شئ واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام
الشيخ ره فى العدة من الفرق بين عدالة الراوى وغيره فيمكن ان مراده ان مجرد الوثوق
بالصدق كاف لا ان محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع فى محل النزاع
اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلابد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام فى هذا الفرق
ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفى فى الرواية وهو
رجوع الى الوجه الاول اعنى الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق
الظن ولا يفيد ذلك اشتراط العدالة فى الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل
العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد
تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او
البينة او اليمين فلم يظهر المناص فيها فى العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب
عن انبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل
الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك من مثل الفتوى فيكفى فيها الواحد ولا وجه للحكم
بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء ونحو منها ان الاحكام الشرعية المتعلقة

بالموضوعات التى ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول بجواز الصلوة فى الخز وانبات
اللحم محرم والمرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة فى انها متعلقة بما هو فى نفس الامر كذلك
فان حصل للمكلف به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل والمعتبر
فى الطبيب واهل الخبرة والمزكى هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من
باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنهم و
اعتبار العدالة فى هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم فى ذلك وعدم مسامحتهم فى اجتهادهم
فبهذا يحصل الظن بل قد يكفى بما يحصل الظن واهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل الظاهر اتفاقهم على
جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق وان كان كافرا مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة فى مسئلة
القيام فى الصلوة ومقتضى ذلك تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بما لا يفيد الظن فالاصل
يقتضى الاكتفاء بالواحد فى مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد مخرج بالدليل من الاجماع
كما ادعاه بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلته حق المسلم ولذلك صح حمل افعال المسلمين و
اقوالهم على الصحة بما لم يعارضه مثله اذا قوى مثله مع تامل فى الاخير لكون الخبر ايضا قد
يكون كلما اشرنا اليه سابقا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذى اوردناه
اولا من ان العدالة شئ واحد والمشروط بالعدالة فى ثبت ثبوت العدالة فيتحقق العدالة
فى الخارج ويحصل شرط القبول فى مشروطها فما معنى الفرق واى فرق معنى للاجماع على ثبوت العدالة
فى الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه
اثنين دون الرواية فهو شرط القبول العدلين لا لثبوت العدلين واما مثل ترجمة القاضى و
اخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام لوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن
ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفى فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة لاجل الظنية الحاصلة من تزكيته
واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التى بنى
عمل المسلمين عليها فى هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده
فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو
فى معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا
فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة
اما من جهة اية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكى الواحد واما من جهة الاجماع
فالاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكى واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال
اما على المذهب المختار فاما البناء على الدليل الخامس كما هو العمدة فى الاستدلال فظاهر
لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ وتقريبه صدق النبأ على
التزكية من جهة الاخبار من موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبول
فى الجملة كما مرت الاشارة اليه فى الشهادة الا ان يثبت بالعموم واخراج الشهادة بالدليل

كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه مؤد الى حصول التنافى فى مدلول الاية لانه يدل
على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفاسقية فى نفس الامر كما ان وانتفاء الفاسق
فى نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكى
الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبر تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالجزم
عدم حصول العلم بعدالة الراوى بعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما
سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق الفسق الامرى والعادل الفسق الامرى هو
ما يجوز اطلاق العادل او الفاسق عليه ففسق الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون
الفسق والعدالة الاترى انه يكتفى فى معرفة العدالة بالاختيار والاشتهار وهما لا يفيدان
العلم غالبا بل العدل ان ايضا لا يفيد العلم نحو لو ظنناه عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه
عادل ويؤيده قولهم من يحضون وكذا المرض المبيح للتيمم والافطار وانبات اللحم وشد
العظم ونحو ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفى العدالة على السوا
سلمنا لكن لا ريب انه مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن فى الاحكام والموضوعات جميعا مع
ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث افاد
بعمومه قبول خبر العدل الواحد فى التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس باولى
من العكس بل العكس اولى ففيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز
تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التى ذكرنا مع انه مخصص بشهادة
العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وكذلك ايضا يوجب وهنا فى عمومه وان كان العام المخصص
حجة فى الباقى على التحقيق والحكم بين المتاخرين فى الاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة
شرط فى الرواية وشرط الشىء فرعه ولا احتياط فى الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا
الاستدلال وينبغى ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض الاصحاب
انه قياس الاولوية ايضا ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم فى الاصل اقوى منه فى الفرع
لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس شهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع
لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما احققناه وهذا
قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل فى دفع ذلك بان الاصل مشروط بعدالة الراوى ومزكيه
والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية
عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فثبت زيادة الفرع
على الاصل والتحقيق فى الجواب منع علم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل
عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زايدا على
المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة ففيه ان ذلك لو سلم فانما هو من
جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره

زايد

زايدا على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن فى المشروط وكونه من
اصول الدين وهى من فروعه مع ان فرض التعدد فى الفرع دون الاصل ايضا موجود
فى الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امرأة واحدة كربع ميراث
المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما يزيد من ثبوت
وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل
منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم
فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة التى على اصل المسألة
فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو اجراؤه فى المادة المخصوصة
وما قيل ايضا فعل من ان هذه شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته فى غيرها وبعبارة
اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة
عقلية لا يقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار فى امثال زماننا
تزكية الشيخ والنجاشى والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن
غيرهم وموافقة اثنين منهم فى التزكية انما تنفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم
فى التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة
حيث اكتفى فى كتبه الاصولية بالمزكى الواحد فالقول باشتراط فى امثال زماننا انما يتم
لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة العلم كالمعاشرة او شهادة العدلين
والحق للمشترط باثباته واحتج من اعتبر اشتراط اثنين بوجهين الاول بانها شهادة
ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها ايضا خبر ومن شانها الاكتفاء
بعدم التعدد قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرنا فى المقدمة تعرف ضعف المعارضة
نعم يتجه فى الجواب منع كونها شهادة اولا فيبقى تحت باقى اقسام الخبر الذى يقبل فيها
خبر الواحد كاية البناء ويدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الا
جتهادية سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد
غالبا وانما تنتفع المصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فمن
مقاصدهم فى تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجىء بعدهم منهم فاذا لوحظ
هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم ورافتهم وصدقهم
يحكم انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذى هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة
للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادى زمان التاليف ولا انتفاع به
فى حينه فى غاية البعد وسيما من مثل هذه الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض
بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهى انه
قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلم يعلم ح هل كان

الراوي متصفا بهذه المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع كثيرا
قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمجئ المصحوبية القول بكون العدالة هو
ظ الاسلام عند المتاخرين فيه انا نريهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدايح كثيرة يوجب
العدالة بمعنى حسن الظ بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالتهم فمن لحق هولاء
وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح وليجعله عدالة و
هذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لا حظوا الاطراف وان خذوا
بجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح
بل الظ انه ليس مجرد حسن الظ ايض فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة و
يؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتاملوا من الجهة هذا ولم يحصل لهم تشكيك
من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كلاهما مختلف
فيهما فلا بد من بيانهما وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعلم المخالفة وحجة القول
الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما
جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها
ترك لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف
الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة قول الرابع ان مطلق الجرح
في ابطال الثقة بروايته المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى
البناء على الظ فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايض ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف
يكتفى بمطلقه في ابطاله الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى
طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى
البناء على الظ في العدالة مبني على القول المهجور عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم
ايض وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان وكذا ضعف اولهما وقوة الثاني
اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان
امكن الجمع بينهما بمعنى انه لا يلزم تكذيب احدهما في دعواه فيقدم الجرح لان التعديل لا
ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق وكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده
في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح و
عدمه وذلك لا يفيد مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ
انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين
الجارح السبب ونفاه المعدل كما قال الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة شرب الخمر وقال
المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة
والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي وذم لداود بن حصين

البرقي وروايته في شانه ان الصادق ع قال انزلوا داود البرقي مني بمنزلة المقداد من رسول
الله ومن سره ان ينظر الى صاحب القائم من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق
لما رواه ق ايض وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضايري فيه بانه كان فاسد المذهب
ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجع الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضايري مما لا يعتمد
غالبا وان جبر ضعفه لتضعيف النجاشي المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين
من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايض غاية الامر هنا معارضة الظ مع
النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظ هنا ما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف
او مجروح ايض ظ والظ قد تقدم على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه في التحقيق ومن
هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن حصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي
فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظ من النجاشي حيث يطلق
الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من
الشيخ مرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه خصوصية كلام الشيخ وكذا الكلام في ترجيح تعديل الشيخ
والنجاشي على جرح ابن الغضايري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع
الى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية
من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على الاقوى
اي كيف يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة ع وانما اعتمدوا على مثل ما رواه
الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة له فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على
تزكية من تقدم عليه الحاصلة بالاجتهاد وفي ذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم كلام من
تقدم ايض فضلا عن علم كونه موافقا للحق ومخالفا مثل ان من وثق في ترجمة حمزة بن بزيع مع وثق
انه لم يوثقه احد عليه ممن اعتمد عليه من ولعل توهمه من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه
جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع
ليس منهم حمزة بن بزيع وذكر جملة ذلك كان من صالحي هذه الطايفة وثقاتهم ومراده
محمد لا حمزة ولعلك تقول فان كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مقلدا لمن تقدمه وكذا
من تقدمه لمن تقدمه فانهم فلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي
ذر ومن جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين
ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا ومن جهة الاجتهاد يلزم من جميع ذلك جواز تقليد
المجتهد للمجتهد فاذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول مثلا العلامة مثلا
ان ما ذكرته من الرواية صحيحة او يقول ان هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا
على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او
للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراط بقبول الخبر من حيث هو خبر والا فلا ريب ان اكثر

الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عندهم وعملهم واما
الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال
وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل
الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان
الثابت بحجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذلك الكلام في اثبات العدالة فان
مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد لانه يفيد الظن للمجتهد كالرجوع
الى القول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لاينافي حرمة تقليدهم في
الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح في الرواية او تصحيح في السند ولم يحصل ظن
اقوى من جهة تزكية غيره للراوي صحيحا صريحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه اعلم
ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لايجوز العمل بكل
خبر حتى يتفحص عن معارضه والعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لايجوز العمل بقول احد من
علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى من قام
الاخبار عنها وما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثلا ان يقول من كان عدلا في هذا الزمان
رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع
من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن حصين ثقة و
بين قول من كان في غاية الوثاقة هو عندنا مثلا صحيح في امر لابد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة
حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال
الاشتباه في التعيين الرجل اذا كثر الرجال المشترك فلابد من الاجتهاد في تعيين المشتركات
ايضا ولا يتم العمل على ما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على
تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك وفي كون الرجل
هو الرجل الذي ادعي فيه العدالة والجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند واما اذا قال
حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي من المزكين من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف
في جرحهم وتعديلهم ولا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذا لو قال
عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غيره ووقع الاختلاف
فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه
فاذا كان المخبر والسامع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الراي او مقلدين
لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودا في حق العدول
واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بما دونه حيث قال اذا
قال اخبرني بعض اصحابنا وعني الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه
بالفسوق

بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع
من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة
واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى وهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة
في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب
التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لافرق فيما تقدم جميعا بين ما
اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد او المتعدد كما لايخفى
اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ع ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل
ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين والعامة
والخاصة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف
انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد
البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابيه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة
والثالث قوله الاخر ومذهب الشيخ في قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لايروي الا عن
ثقة مطلقا والافيشترط ان لايكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف
والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يرد انه على فرض تسليمه شهادة
على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه
يفيد نوع تثبت اجمالية ادعائية ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق
بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد قولنا بصدق خبره
وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد
ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية
ابن ابي عمير عنه تفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكره الشيخ
في العدة انه لايروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجتمعت العصابة
على تصحيح مايصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك
نظايره مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحمادين وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب
الوثوق مالم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لاينحصر الحجة في الصحيح وخبر العدل
بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة
ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه شرط لاينحصر الحجة في خبر العدل
وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح و
الواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقويها امران والاول ان رواية العدل عن
الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك
غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم فيما اسقط الواسطة لا ما

ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه و
هو مم كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام ق في اول من لا يحضره الفقيه حيث
قال ان دابه في هذا الكتاب ليس داب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم
يقتضي صدقه لنا فان اسناد الكذب العدالة فتعين قبوله وفيه مع انه لا يتم في
صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو موثق
لمجهول العين فلعل له جارحا والاولى مبناء على ما من تحقيقه منع كون ذلك اسنادا
حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظن
العدل يعتبر ظننا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فاما يتكلم على عدالة الاصل او
التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول
العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فلا نضاف ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما في
غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام
بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن
واحتج النافي مط لما مرت الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي
ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايض فان عدالة
الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء
مراسيله والاطلاع من خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه
ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ لما ذكره احتج بعمل الطايفة على المراسيل مط اذا لم
يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق
لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع
منه مط وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها
وبالقراين الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل
بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله
بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة يكون بالمتشابه لحكم واسرار لا يعلم
اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد
فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تفسيره
بالمعنى وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع
بكم ولا معنى لاشتراط المساوات في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان
مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسايط واداه بمعنى ادى
اليه اجتهاده بملاحظة ساير الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية في
الاصل متشابها بالنسبة الى السامع ايض والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان

يوصل

يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فلا بد للناقل من ذلك اللفظ المتشابه وتعقيبه
بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكرفه بعنوان
اخر ونشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادعى المعصوم بلفظ متشابه بالذات
مبين للسامع بانضمام القراين فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان
ما قارنه بالعرض من القرينة المبينة بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على
الفرق بين اقسام الدلالات مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او مع اللفظ الذي نحاه
المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعات النص والظاهر ايض بل واقسام الظواهر وان في عدم
ذلك يحصل الاختلال فعدول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء
في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يودي الحديث بلفظ الطهر اذ
ربما كان فهم الراوي خطاء للاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ
القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم بمقدار
صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر
فهو مختص به مريدا به صلوة العصر ايض اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول
صلوة العصر لركعتي المسافر واقل منه كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء في
نصف الليل ومن اجل ذلك الفرق اوضحت وفي هذه المسائل عن الاصحاب في جواز الاتيان
بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونها
بالعشاء وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد
ادرك الوقت فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثلث
والا ربع وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتساوية على
مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات
اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فيا ذني نقله يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط
الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر ان
المعصوم انما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج
اليها لهم بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم الى السؤال عنها او علم المعصوم احتياجهم اليها
فهم يكلمون مع اصحابهم بقدر افهامهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع
والمعول حتى يعتبر في نقله الاخر ذلك المقدار بل الناقل للعين ايض لا بد ان يلاحظ مقدار
فهم مخاطبه لا كل مخاطبه وهكذا فنقل الظاهر بعبارة اجلى واخفى اذا كان المخاطب المعين
فطنا ذكيا لا مانع منه وكذا نقله ابسط واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق
جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة
في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا والظاهر ان الش ايض بناؤه في المحاورات على الطريقة

العادة والعرف فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد منه من اعتبار
خصوصية اللفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي بلسان العجمية
وكذا النقل من المجتهد الى اهله وعياله وللاخبار الواردة عنهم ع منها ما رواه
محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص
قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظ ان المراد بالزيادة والنقصان ما
لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام ع وقوله ع
ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب ولا يخفى ان ادلة
العام كلها مؤيدة لدلالات العام وكذا لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ
فاذا اراد ان ينقل عن الامام ع انه قال اتق الله مثلا فيقول قال الامام ع خافوا
عن الله واجتنبوا عما نهاكم الله من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنى الى غير ذلك
واطيعوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق
على ذلك انه نقل المعاني لكلام المحكي الامام ع بل وكذا ايض لو كان ما دل اليه بالا
شارة ايض مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الشبهة بين الخطابات الاصلية و
التبعية كما اشرنا اليه سابقا ويدل على الجواز ايض انه تعم قصص القصة الواحدة بعبارات
مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بعنوان العجمية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع
باحد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص في
القران الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فيظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار
فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة لاصحاب النبي ص احتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال
المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم للفظ
الاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه اولا بعد
ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الادلة فلو
فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع
يقرب من المحال بل هو مع عادة نعم يتم في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة
وطريقتهم في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر
الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله ص نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها
كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل
اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا لما لا يخفى و
منع الدلالة على وجوب التادية باللفظ ثالثا لصدق التادية كما سمعه عرفا
بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظ ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه في
رواياته كما ذكر وفي الخبر نضر الله بالضاد المعجمة فخر الرازي رحمه الله وفي رواية الى من لا

فقد له

فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض
باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره و
هو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما
لو روى ظاهرا او حمله على خلاف الظ لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ
لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظ الذي هو حجة اقول
وكما ان مقتضى الظ العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه وكل منهما من الحال مع ان الظ انما
يعتبر لان الظ انما هو الظ عند المخاطب بالحديث لا ظهوره عندنا لان الخطاب مختص با
لمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب به ان مراده هو ما خلاف الظ فالظ متابعته
غاية الامر التوقف واما تقديم الظ فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن فيها
مباحث الاول اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته
في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان
جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط
عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا
يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره
الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا ايض مستغنى عنه اذ ما
ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل المسند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة
فان ظ هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل
الشك في ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عنده
اخبرني على غفلة الواصف وخطاه في اجتهاده وتخريجه انه غير معلل واما عيب المتن فلا
مدخلية له في هذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كانوا اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او
بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل
قد يسمى بالقوي ايض وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم
كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري واما لو كان رجال السند منحصرا في الا
مامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح
بين الحسن والموثق لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة يتبع اخس مقدمتيها
والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في
خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ماهية ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى الراوي ومعينا عليه
كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف وارسال
مثل ان يقال يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس من
الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام تصحيح السند الى الرجل

مناهج ٣

المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا
القبيل كما توهم الفاضل الجواد من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني
انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايض وليس قد يطلق على جملة محذوفة
من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجاله الصحيح مثل ان يقول روى الشيخ في الصحيح عن فلان و
ان لم يكن الفلان وكل ما قبله متصفا بها وبهذا ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك ما يدل على اعتبار الحديث بسبب روايته او الاصطلاحان
المذكوران يجريان في القسمين الاخيرين ايض الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط
احد الاقسام الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد مدحه
التثبت الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به وحينئذ يسمى مقبولا وهو حجة ح
سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات
للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك
الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة وغيرهما من الادلة وقد بيناها
وحققناها في كتاب ٢ الاحكام وبعد ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء
اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم
عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او
وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى
واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن
يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائهم ممن عدّه الشيخ في كتاب العدة او وقوعه
او في بعض الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على
الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او
او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب
الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص
بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم
بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه
الطريقة للقدماء وبينها الشيخ البهائي في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث
للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة
بينهم وبين صدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين
من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول
في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الاحاديث الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت
المكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث

المعتبرة

المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذه الطريقة من واقول وكانهم
ذلك لا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايض كان احد القراين الموجبة للاعتماد عند
القدماء ايض والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم
المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايض كانوا يعتبرون ذلك
كما ان المتاخرين ايض قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقراين ايض
فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القراين الموثوق عليه وذلك نادر والاطلاق في
كلامهم محمول على مصطلحهم وكذلك يجوز منهم اعتمادا على القراين او غفلة والعمدة انهم
قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة
مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القراين وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين
كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما ايض ومن اسباب
الوثاقة وقراينها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان
التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان
المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في
اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما
نسب كون ذلك توثيقا الى الكثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل
انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين لا يروون
رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل انهم
لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من
المتاخرين الى افادة ذلك مثل ما دلت الوثاقة وقبول الروايه ويقرب منهم علي بن الحسن
الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه
ومنها وقوعه في سند حصل القدح فيه من غير جهته ومنها وجود الروايه في الكافي او في
لما ذكر في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب ونحوه فاقوى وهكذا
ومنها اكثار الكليني ره او الروايه من رجل او فيه الفقيه ومنها كونها معمولا به عند
مثل السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم
نقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث و
قيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل ديّن او اصدق من فلان اذا
كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق
ابن نمير ومن ضارعه ايض ومنها رواية الثقة عن رهط او عن غير واحد او اشباهه
ومنها ما يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا له ومنها قول الثقة حدثني
الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون